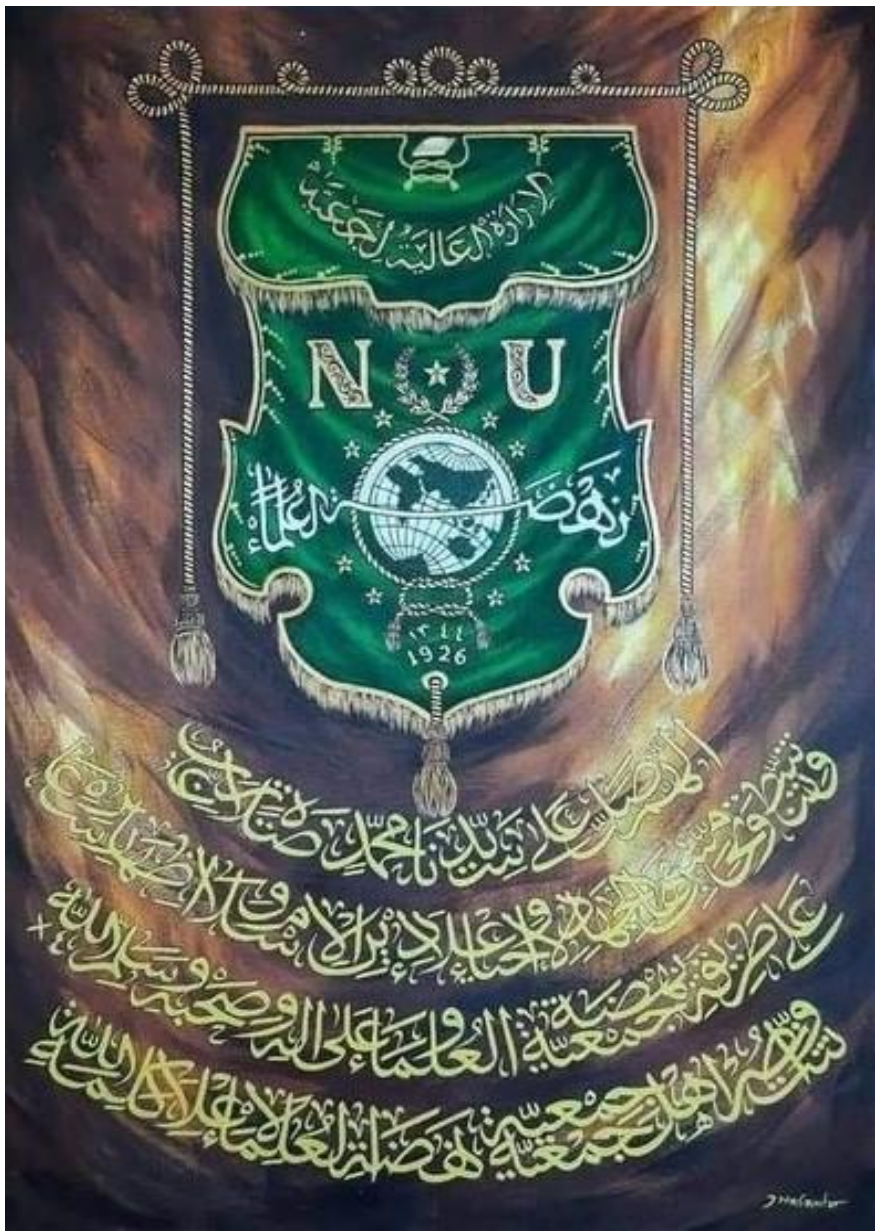
Dr. Abdul Helim, S. Ag., M.Ag.

# MENELUSURI PEMIKIRAN HUKUM ULAMA BANJAR *Kontemporer*

Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami,
Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah

# MENELUSURI
# PEMIKIRAN HUKUM
# ULAMA BANJAR KONTEMPORER

N U
نهضة العلماء
1926

Abdul Helim

# MENELUSURI PEMIKIRAN HUKUM ULAMA BANJAR KONTEMPORER

Inteligensia Media
Malang 2018

# *Pengantar Penulis ...*

Rasa syukur yang tidak terhingga kepada Allah SWT yang selalu memberikan kekuatan, kesabaran, keseimbangan dan daya tahan tubuh serta pikiran sehingga buku ini dapat diselesaikan. Salawat dan salam selalu tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Besar Muhammad SAW, para keluarga, sahabat dan para pengikutnya sampai akhir zaman.

Buku yang ada di tangan pembaca ini pada awalnya berjudul "Pemikiran Hukum Ulama Banjar terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan". Setelah melakukan revisi seperlunya dan disertai tujuan agar karya ini bisa dibaca semua kalangan, di antara beberapa kata pada judul tersebut ada yang ditambah dan ada pula yang dikurangi. Buku ini akhirnya berjudul MENELUSURI PEMIKIRAN HUKUM ULAMA BANJAR KONTEMPORER.

Buku ini mengkaji pendapat ulama Banjar berkaitan dengan beberapa persoalan dalam perkawinan Islam. Namun kajian yang dilakukan tidak hanya sekedar mendeskripsikan pendapat-pendapat ulama Banjar tetapi dianalisis pula melalui *uṣūl al-fiqh* dan bahkan berupaya untuk mengkaji metode-metode yang digunakan serta alasan mereka menggunakan atau memilih metode-metode tersebut. Oleh karena itu

untuk menambah warna pada kajian ini, dua hal terakhir yaitu metode-metode dan alasan-alasan menggunakan beberapa metode tersebut dalam buku ini dikaji melalui teori sosiologi pengetahuan.

Diakui, ternyata bukan pekerjaan yang mudah untuk membaca secara utuh alur pikiran seseorang, sebab untuk mengetahui hal tersebut diperlukan adanya interaksi yang mendalam bahkan menghabiskan waktu yang cukup panjang. Demikian pula membaca pemikiran orang-orang yang disebut sebagai ulama yang dalam hal ini adalah pemikiran hukum ulama Banjar. Ulama ini hampir dipastikan menguasai ilmu-ilmu agama Islam dengan baik, terlebih lagi pada disiplin ilmu yang ditekuni dan diamalkan mereka selama ini.

Berdasarkan dari kajian maksimal yang dilakukan, di sini penulis hanya dapat menyatakan bahwa jika terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama ini sebenarnya bukan menandakan bahwa salah satu di antara mereka lebih baik atau lebih *'ālim* dari yang lainnya. Perbedaan merupakan hal yang wajar terjadi dan penyebabnya sangat mungkin karena adanya perbedaan kecenderungan, disiplin ilmu yang digeluti dan pendekatan dalam memahami Islam khususnya berkaitan dengan persoalan-persoalan hukum perkawinan Islam, bahkan termasuk juga bahwa perbedaan itu adalah fitrah manusia.

Misalnya dalam buku ini disebutkan bahwa sebagian besar ulama Banjar memandang penting adanya perubahan hukum pada beberapa persoalan, tetapi sebagian lainnya tidak menyetujui perubahan tersebut. Perbedaan ini tentu sangat dipengaruhi berbagai faktor di antaranya seperti yang disebutkan di atas. Perbedaan justru menunjukkan adanya dinamika dalam pemikiran hukum ulama Banjar. Di samping ada yang masih bercorak tradisionalisme, tetapi tidak sedikit bercorak modernisme yang berorientasi pada kemaslahatan, bahkan di antara mereka ada yang dapat memperlihatkan diri sebagai Muslim kosmopolitan.

Selanjutnya jika terdapat perbedaan pandangan antara penulis dengan yang dipahami ulama Banjar, bisa jadi penulis keliru memahami pendapat mereka dan keliru pula dalam membaca kecenderungan mereka. Walaupun penulis juga memastikan bahwa kajian ini dilakukan

dengan serius dan maksimal serta melalui kaidah-kaidah sesuai dengan prosedur penulisan karya ilmiah yang berlaku. Namun sebagai manusia harus diakui dan disadari bahwa kekhilafan atau kesalahan juga tidak pernah luput dari kehidupannya, termasuk pula kajian-kajian yang terdapat dalam buku ini. Setidaknya buku ini memiliki kontribusi terhadap peta dan perkembangan *uṣūl al-fiqh*-nya (pemikiran hukum) ulama Banjar. Selama ini ulama banjar lebih dikenal tentang tasawufnya, sementara berkaitan dengan *uṣūl al-fiqh* cenderung belum menjadi perhatian di berbagai kalangan, sementara persoalan-persoalan kontemporer selalu muncul dalam bidang hukum Islam.

Akhirnya, penulis ingin menyatakan bahwa buku ini tidak dapat terwujud tanpa adanya spirit dan kasih sayang Allah serta bantuan, saran, masukan, bimbingan, arahan, motivasi bahkan pengorbanan dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis bersyukur kepada Allah SWT dan melalui pengantar ini penulis juga ingin mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada guru-guru sejak di kelas Diniyah (Dasar), Tsanawiyah, Menengah Atas, guru-guru di pondok pesantren Al-Falah Banjar Baru Kalimantan Selatan, guru-guru yang membimbing jati diri sampai guru-guru di Perguruan Tinggi.

Dalam hal ini tanpa mengurangi rasa hormat kepada seluruh guru-guru penulis, di sini hanya ada beberapa nama yang sempat disebutkan di antaranya adalah Guru H. Burhanuddin (alm), Guru H. Abdullah Basya, Guru Antung Ahmad (Gusti Ahmad Nur), K.H. Muhammad Mujib Musta'in Ramli, Prof. Dr. H. Abd. A'la, MA, Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, MA, Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag, Prof. Noorhaidi Hasan, MA, M. Phil, Ph.D, Prof. Masdar Hilmy, MA, Ph.D, Prof. Dr. H. Achmad Saiful Anam, M.Ag (alm), Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, MA, Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA, Ph.D, Prof. Dr. H. Shonhaji Saleh, Dip. Isl, Prof. Dr. H. Zainuddin Maliki, M.Si, Prof. Dr. H. Faishal Haq, M.Ag, Dr. Ahmad Nur Fuad, MA, Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA, Dr. H. Abd. Salam Nawawi, M.Ag, Dr. H. Ibnu Anshori, MA dan Dr. H. Fathoni Hasyim, M.Ag.

Ucapan terima kasih juga kepada Bapak Dr. Ibnu Elmi AS Pelu, SH, MH selaku Rektor IAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah yang memberikan dukungan agar tetap bersemangat untuk selalu berkarya. Terima kasih pula karena bersedia memberikan sambutan pada buku ini. Hal yang sama kepada seluruh kolega baik teman-teman satu angkatan di Pascasarjana UIN Sunan Ampel tahun 2014 ataupun teman-teman di tempat kerja yaitu di IAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah.

Ucapan terima kasih selanjutnya kepada Ulama Banjar yang bersedia direpotkan penulis sewaktu mengumpulkan data. Mereka adalah Guru Danau (Guru H. Asmuni) di Danau Panggang, Guru H. Muhammad Bakhiet di Nurul Muhibbin Bitin, Guru H. Ahmad Zuhdiannor di Banjarmasin, Guru H. Husin Nafarin, Lc, MA di Pondok Pesantren Rakha Amuntai, Guru H. Supian Surie, Lc di Pondok Pesantren Ibnul Amin Pamangkih, Guru H. Muhammad Naupal di Pondok Pesantren Darussalam Martapura, Guru H. Zarkasyi Hasbi, Lc di Pondok Darul Hijrah Cindai Alus, Guru H. Nursyahid Ramli, Lc di Pondok Pesantren Al-Falah Putera, dan Ustazah Dr. Hj. Habibah Djunaidi, MA di Pondok Pesantren Al-Falah Puteri.

Kedua orang tua penulis; ayahnda Husni dan ibunda Tasminah. Keduanya, karena faktor ekonomi tidak sempat menyelesaikan sekolah dasar, tetapi penulis sangat bangga memiliki orang tua seperti mereka. Penulis berada di posisi seperti ini karena doa mereka yang tidak pernah putus agar penulis mendapatkan kemudahan, keberhasilan dan keberkahan bahkan mendoakan agar penulis menjadi orang *'ālim* serta sukses dunia akhirat. Ayahnda mertua Ruslan Effendi dan ibunda mertua Rusmilawarni yang turut pula mendoakan keberhasilan penulis sekeluarga.

Isteriku tersayang Rina Erlianie, S.Pd.I, pendamping hidupku, tempat berkeluh kesah dan berbagi suka atau pun duka. Dengan penuh ketulusan dan kesabaran ia menjalani hari-hari tanpa kehadiran penulis, dapat memahami keadaan penulis selama studi, bahkan dengan ikhlas menggantikan peran yang mestinya dilakukan penulis. Doa yang diberikan kepada penulis pun tidak pernah putus di setiap sujudnya

sehingga hal ini memberikan kekuatan pada penulis untuk tetap stabil dan fokus menyelesaikan studi.

Anak-anakku Wafid Syuja' Vennovary Benevolent yang kini (2017) berada di kelas I MA Pondok Darul Hijrah Putera Cindai Alus Martapura Kalimantan Selatan dan Itmam Aqmar Rasikh Ramahurmuzi yang kini duduk di kelas V MIN Pahandut kota Palangka Raya Kalimantan Tengah. Keduanya adalah buah hati kami dan jagoan kami yang menjadi pemberi semangat tersendiri bagi penulis.

Adik-adik penulis dan seluruh keluarga baik dari pihak penulis sendiri ataupun pihak isteri yang turut pula memberikan perhatian kepada penulis. Kerabat, kolega dan orang-orang berjasa yang tidak dapat disebutkan satu persatu disini, tidak ada yang dapat dikatakan selain ucapan terima kasih. Penulis hanya bisa bermohon kepada Allah, semoga Allah SWT memberikan balasan yang tidak terhingga kepada mereka yang telah berperan baik secara langsung ataupun tidak secara langsung dalam penulisan buku ini.

Semoga karya ini dapat memberikan manfaat untuk seluruh lapisan masyarakat dan menjadi amal saleh. *Āmīn yā Rabb al-'Ālamīn*.

**Dr. Abdul Helim, S.Ag., M.Ag.**

# *Rekontekstualisasi Metodologi Hukum Islam: Sebuah Pengantar*

**Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D.**

(*Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya*)

Beberapa persoalan yang dikaji dalam buku ini merupakan persoalan-persoalan yang cukup menarik untuk didiskusikan. Misalnya tentang akad nikah yang tidak dicatat secara resmi, poligami di zaman sekarang, cerai di luar pengadilan, nikah di masa idah dan kemungkinan idah pada suami. Beberapa persoalan tersebut dikonfirmasi kepada ulama Banjar, sehingga kajian ini pun berupaya untuk mengidentifikasi metode-metode hukum yang digunakan ulama Banjar, termasuk pula alasan-alasan mereka menggunakan metode-metode tertentu dalam status hukum persoalan-persoalan yang diajukan.

Jika dilihat dari proses yang dilakukan, pendekatan ilmu *uṣūl al-fiqh* terasa kental dalam kajian ini bahkan esensi dari kajian ini pun sangat beraroma *uṣūl al-fiqh*. Namun dalam dunia hukum Islam kajian-kajian yang berkaitan dengan persoalan hukum Islam tidak luput dari sorotan *uṣūl al-fiqh*. Suatu hukum justru terasa kering jika diproses tanpa melalui kajian-kajian metodologis seperti ini, sebab *uṣūl al-fiqh* itu sendiri

merupakan kumpulan metode yang fungsinya digunakan untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam.

Sekalipun demikian, *uṣūl al-fiqh* tetaplah sebagai alat yang penggunaannya pun tergantung dari orang yang memakainya. Jika orang yang menggunakan *uṣūl al-fiqh* berpikir tekstual, kaku, rigid, normatif maka hasil kajian yang dilakukan pun tidak jauh dari gaya berpikir orang yang menggunakan teori-teori *uṣūl al-fiqh* itu. Begitu juga jika orang yang menggunakan *uṣūl al-fiqh* berpikir kontekstual, sosial historis dan menyadari adanya perubahan-perubahan maka hasil kajian yang dilakukan pun cenderung demokratis, moderat dan tentu lebih mengedepankan pada aspek kemaslahatan serta efektivitas pelaksanaan suatu hukum.

Jika dilihat dari dua gaya berpikir yang disebutkan di atas, saya lebih cenderung mengatakan bahwa saudara Abdul Helim berada pada gaya berpikir atau pada kategori yang kedua. Penilaian ini muncul karena sebagaimana diketahui bersama bahwa teori-teori atau metode-metode *uṣūl al-fiqh* itu dirumuskan para ulama sejak masa *tābi' tābi'īn*, kemudian berkembang dan diteruskan oleh ulama para pengikut masing-masing mazhab. Artinya, teori-teori atau metode-metode *uṣūl al-fiqh* itu dirumuskan sejak masa klasik, tetapi dalam buku ini penulis mampu menggunakan teori-teori tersebut dan mendialogkannya dengan situasi saat ini sehingga hasil kajian yang dilakukan pun tampak hidup.

Misalnya tentang pencatatan akad nikah. Dari hasil kajian yang dilakukan dalam buku ini dinyatakan bahwa pencatatan akad nikah dapat menjadi syarat terlaksananya akad nikah atau dapat pula menjadi salah satu rukun yang harus dilakukan dalam pelaksanaan akad nikah. Persoalan lainnya tentang poligami, memang dibolehkan dalam Islam dan dibatasi hanya sampai empat orang istri disertai syarat yang ketat tetapi dengan berbagai analisis yang dilakukan, penulis menyimpulkan bahwa poligami di zaman sekarang lebih banyak menimbulkan kemudaratan. Berikutnya tentang perceraian di luar pengadilan dapat menimbulkan kemudaratan yang besar, tidak hanya merugikan salah satu pihak tetapi dapat merugikan pula pada kedua pasangan suami

istri itu. Oleh karena itu perceraian mesti dilakukan di dalam persidangan. Namun penulis juga menyatakan bahwa jika perceraian telah terjadi di luar pengadilan dan kemudian salah satu pasangan mendaftarkan kasus yang dihadapi ke Pengadilan Agama maka seyogyanya hakim pengadilan mempertimbangkan telah terjadinya perceraian tersebut dengan tetap memperhatikan proses-proses beracara. Adapun berkaitan dengan idah, saudara Abdul Helim sampai pada titik kesimpulan bahwa secara etis dan sebagai penghormatan terhadap akad nikah yang pernah dilakukan, semestinya suami pun semasa istri menempuh masa idah atau sepeninggal istri dapat menahan diri untuk tidak langsung menikah dengan perempuan lain.

Hal yang harus disadari bahwa jika hasil kajian ini dilemparkan kepada masyarakat, tentu tidak semua orang akan menyetujuinya. Namun inilah hasil kajian yang dilakukan oleh saudara penulis yang saya pun percaya ia mengkaji persoalan ini dengan serius dan metodologis. Saya pribadi menganggap hasil kajian saudara Abdul Helim ini merupakan hal yang biasa di dunia ilmiah. Masyarakat Islam sebenarnya juga dapat menyadari hal ini karena jika melihat kembali pada peristiwa masa lalu khususnya 'Umar ibn Khaṭṭāb, tidak sedikit pendapat-pendapat yang dikemukakannya terlihat kontroversial. 'Umar ibn Khaṭṭāb adalah sahabat sekaligus mertua Nabi Muhammad SAW adalah salah seorang yang dekat dan semasa dengan Nabi tetapi ia pun juga menyadari adanya perubahan-perubahan situasi dan kondisi pada waktu itu sehingga fatwa-fatwanya pun terlihat lebih bersifat sosiologis.

Salah satu fatwa dan sekaligus kebijakan 'Umar ibn Khaṭṭāb adalah tidak lagi membagikan harta *ghanīmah* kepada orang-orang yang ikut berperang sebagaimana yang dilakukan Nabi Muhammad dan yang ditetapkan al-Qur'an, 8: 1 dan 41. Peristiwa ini pun akhirnya mereaksi dan berujung terjadinya demonstrasi dari sebagian besar sahabat. Mereka menuntut 'Umar ibn Khaṭṭāb agar membagikan harta *ghanīmah* tetapi 'Umar tetap bertahan pada pendiriannya yang akhirnya salah seorang sahabat berkata bahwa 'Umar telah keluar dari al-Qur'an. 'Umar ibn Khaṭṭāb pun menjawab bahwa ia memang keluar dari al-Qur'an

tetapi masuk kembali ke dalam al-Qur'an. Maksudnya bahwa ia keluar dari al-Qur'an, 8: 1 dan 41 tetapi ia masuk ke dalam ayat-ayat al-Qur'an yang lain. Di dalam ayat-ayat yang lain ini ada yang berkaitan dengan kemanusiaan, keadilan, kepedulian dan sebagainya. Oleh karena itu di salah satu argumentasi 'Umar ibn Khaṭṭāb disebutkan bahwa tentara-tentara Islam pada waktu itu sudah memiliki gaji yang kondisinya berbeda sewaktu peperangan di masa Rasulullah. Jika harta *ghanīmah* tetap dibagikan maka bagaimana penduduk asli melanjutkan kehidupan mereka, sementara di antara mereka hampir dipastikan ada yang menjadi yatim, piatu, yatim piatu, dan janda. Argumentasi 'Umar ibn Khaṭṭāb diakui berbeda dengan yang dipraktikkan Nabi dan petunjuk al-Qur'an tetapi di sisi lain ia juga menjaga kestabilan kehidupan masyarakat yang lebih membutuhkan, sehingga dari sinilah terwujdnya keadilan, kebaikan dan kemaslahatan. Hal ini kurang lebih seperti inilah yang tampaknya diinginkan oleh saudara penulis di dalam buku ini.

Di dalam buku ini penulis juga menggali metode-metode yang digunakan ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan yang disebutkan di atas. Dari kajian yang dilakukan, ada di antara ulama Banjar menggunakan metode-metode *uṣūl al-fiqh,* ada pula menggunakan metode yang tidak termasuk dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Hal ini dipandang wajar karena masing-masing ulama menguasai ilmu sesuai dengan bidang yang digelutinya dan termasuk pula tidak terlepas dari kecenderungan mereka masing-masing. Namun saya juga sepakat bahwa untuk menghadapi berbagai persoalan hukum di zaman sekarang, saya pikir metode apapun dapat digunakan untuk menetapkan suatu hukum asalkan bertujuan untuk kemaslahatan yang sebenarnya, bersifat menyeluruh dan dapat diterapkan dalam kehidupan. Bagaimana pun tingkat kesahihan sebuah ketetapan jika tidak dapat diterapkan tentu akan menjadi dilema bagi masyarakat Islam yang akhirnya berakibat tidak tercapainya kemaslahatan. Namun kemaslahatan yang dimaksudkan di sini juga bukan berarti tidak terbatas. Kemaslahatan itu baru dapat diterima asalkan bersesuaian dengan nas baik secara eksplisit maupun implisit.

Inilah karya yang dihasilkan dari buah tangan saudara Abdul Helim seorang intelektual muda dari IAIN Palangka Raya. Hal yang mesti disadari bahwa kekurangan dan kekhilafan adalah suatu sifat yang menyertai manusia, bahkan karya *magnum opus* sekalipun masih dipandang memiliki celah untuk dikritisi. Namun secara umum saya ingin mengatakan bahwa karya ini patut mendapatkan apresiasi dan penting untuk dibaca oleh berbagai kalangan khususnya bagi pemerhati hukum Islam yang tidak hanya masyarakat Banjar tetapi masyarakat umum yang lebih luas di berbagai wilayah Indonesia.

Penulis buku ini telah berhasil mengisi salah satu kekosongan akademik dalam kajian tentang dimensi metodologi hukum Islam yang masih perlu dilakukan oleh para sarjana kontemporer, terutama pada bidang-bidang kajian yang menjadi fokus utama buku ini.

Surabaya, Juli 2018

**Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D.**

# *Sambutan Rektor IAIN Palangka Raya*

## Dr. Ibnu Elmi AS Pelu, S.H., M.H.

*Alḥamdulillāh* selaku pimpinan saya mewakili civitas akademika IAIN Palangka Raya mengucapkan selamat dan memberikan penghargaan yang tinggi kepada penulis karena telah membuahkan hasil pemikirannya melalui karya ilmiah ini. Saya percaya bahwa karya ilmiah ini dikaji secara serius, mendalam dan mengikuti prosedur ilmiah. Oleh karena itu karya yang dihasilkan penulis ini layak dan penting untuk dibaca baik oleh masyarakat Muslim Kalimantan ataupun masyarakat Muslim Indonesia pada umumnya. Karya ini dipandang penting dibaca karena penulis mengangkat pemikiran-pemikiran ulama Banjar (lokal) terkait dengan persoalan-persoalan kontemporer hukum Islam yang tidak hanya bersifat nasional tetapi merupakan persoalan hukum umat Islam selama ini.

Di samping mengkaji pemikiran ulama Banjar, penulis juga mengkaji persoalan-persoalan tersebut melalui ilmu khas dalam hukum Islam, yaitu ilmu *uṣūl al-fiqh*. Tidak itu saja, penulis juga memadukan kajiannya dengan teori teori sosiologi pengetahuan. Penggunaan teori sosiologi pengetahuan dalam mengkaji suatu pemikiran salah satunya seperti ulama Banjar adalah hal yang tepat. Penggunaan teori ini menjadikan seseorang tidak gampang menyalahkan pendapat orang

lain, sebab teori sosiologi pengetahuan mengajarkan kepada kita bahwa setiap orang tidak lepas dari situasi dan kondisi yang melingkari kehidupannya. Artinya adanya hubungan antara seseorang dan pemikirannya dengan lingkungan yang melingkari kehidupannya. Dengan demikian adanya perbedaan pemikiran antara satu orang dengan orang-orang lainnya bisa jadi bukan disebabkan kurangnya pengetahuan seseorang dari yang lainnya, tetapi sangat mungkin disebabkan beberapa faktor. Hal ini bisa disebabkan perbedaan penggunaan metode, pendekatan atau bahkan perbedaan kecenderungan masing-masing.

Di dalam karya ini, saya melihat penulis dapat dikatakan berhasil mengemukakan pendapatnya baik ada yang bersesuaian dengan pemikiran ulama Banjar, ada pula yang berbeda bahkan termasuk pula mengkritik pendapat-pendapat ulama tersebut. Hal seperti ini adalah hal yang biasa di dalam dunia ilmiah.

Hal yang paling jelas adalah karya ini dapat dijadikan sebagai salah satu referensi yang cukup penting bagi orang-orang yang berhasrat untuk mengkaji pemikiran-pemikiran ulama lokal khususnya di Kalimantan. Selain itu, karya ini satu di antara karya-karya dosen IAIN Palangka Raya yang dipastikan dapat mendukung pengembangan kampus dan termasuk pula berkaitan dengan keilmuan.

Sampai di sini, perlu pula disadari bahwa sebagai manusia di mana ada kelebihan di sana pula ada kekurangan. Karya ini pun tidak luput dari hal tersebut dan seandainya kekeliruan itu pun ditemukan maka menjadi suatu kemestian untuk dikaji kembali.

Rektor IAIN Palangka Raya

**Dr. Ibnu Elmi AS Pelu, S.H., M.H.**

# *Pengantar Penerbit ...*

Manusia pada fitrahnya tidaklah bisa untuk hidup sendiri, ia selalu membutuhkan kebersamaan (kolektivitas) yakni hidup bersama dengan manusia lainnya didalam suatu pergaulan hidup. Hidup bersama dalam kerangka sosiologis dalam artinya ialah ragam upaya untuk memenuhi kebutuhan hidup baik itu jasmani maupun bersifat rohani. Kebutuhan atas hidup menjadikan manusia berikhtiar untuk bertahan hidup.

Pada umumnya, pada suatu masa tertentu bagi seorang pria maupun sorang perempuan timbul kebutuhan untuk hidup bersama. Dicintai dan mencintai menjadi hal intrinsik yang lahir akibat interaksi manusia satu dengan manusia lainnya. Kemudian dari pada itu jalan yang mesti ditempuhnya ialah melalui perkawinan. Dalam skema adat aktivitas perkawinan diatur sedemikian rupa, dalam skema agama hubungan perkawinan pun diatur dengan cara dan batasannya, juga demikan dalam skema negara yang mengatur perlindungan dan kepastian hukumnya.

Pada konteks kekinian, publik berpersepsi bahwa suatu perkawinan dianggap sah apabila telah mendapat pengakuan dari

“Negara”. Cara untuk mendapatkan pengakuan itu sering berbeda-beda diantara negara yang satu dengan negara yang lain. Negara Republik Indonesia sebagai negara yang berdasarkan Pancasila, di mana sila yang pertama adalah “Ketuhanan Yang Maha Esa” maka perkawinan dianggap mempunyai hubungan yang erat sekali dengan agama atau kerohanian sehingga perkawinan bukan saja mengandung unsur lahir atau jasmani tetapi juga mengandung unsur batin atau rohani, disamping itu pula perkawinan mempunyai peranan yang penting, terlebih-lebih sejak berlakunya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dimana didalam pasal 2 ayat (1) dinyatakan bahwa tidak ada perkawinan diluar hukum masing-masing agama dan kepercayaannya. Dengan demikian peranan agama dan kepercayaan semakin lebih diteguhkan didalam hukum positif.

Lantas, kaitannya dengan kajian pad buku ini ialah ada pada upaya dan ikhtiar penulis untuk mencoba mengungkap tabir-tabir yang terselubung dalam ikhwal perkawinan. Basis sosio-kultural yang sering menjadi *polemic* dalam memecahkan permaslahan menjadi keunikan dalam buku ini. Khususnya mencari titik temu antara prinsip-prinsip pokok dalam hukum Islam dan kaitannya dengan hukum positif dalam suatu konteks kultur masyarakat lokal.

*Salam Penerbit*

# *Transliterasi*

Transliterasi Arab-Indonesia yang digunakan dalam buku ini adalah sebagai berikut :

| Arab | Indonesia | Arab | Indonesia |
|---|---|---|---|
| ا | ’ | ط | ṭ |
| ب | b | ظ | ẓ |
| ت | t | ع | ‘ |
| ث | th | غ | gh |
| ج | j | ف | f |
| ح | ḥ | ق | q |
| خ | kh | ك | k |
| د | d | ل | l |
| ذ | dh | م | m |
| ر | r | ن | n |
| ز | z | و | w |
| س | s | ه | h |
| ش | sh | ء | ’ |
| ص | ṣ | ى | y |
| ض | ḍ | | |

Penulisan tanda panjang (*madd*) ditulis dengan garis horizontal di atas huruf seperti ā, ī, ū, (ا, ي dan و). Bunyi hidup dobel (dipthong) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf “ay” dan “aw” seperti layyinah, *lawwāmah*. Kata berakhiran *tā’ marbūṭah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (modifier) atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sementara yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”.

# *Daftar Isi ...*

# BAB 1
# Pendauluan

Hukum perkawinan Islam dapat dipahami sebagai kumpulan peraturan hidup berumah tangga bagi masyarakat Muslim. Aturan-aturan dalam hukum perkawinan ini di antaranya tentang peminangan, pelaksanaan akad nikah, hidup bersama sebagai suami isteri, bahkan sampai pada proses perceraian serta hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang wajib dipenuhi pasca perceraian. Islam memandang penting mengatur kehidupan rumah tangga agar ikatan suci di antara suami isteri dapat terjaga dengan baik, sehingga perkawinan pun tidak hanya membawa kemaslahatan kepada keduanya tetapi merupakan kemaslahatan pula untuk keluarga secara keseluruhan.

Masyarakat Muslim yang menjadi subjek hukum memiliki karakter yang berbeda-beda, sehingga bagaimana pun upaya yang dilakukan untuk mengatur proses perkawinan Islam, masih bisa ditanggapi secara berbeda dengan berbagai perilaku dan persepsi. Hal inilah membuat persoalan-persoalan dalam perkawinan Islam menjadi salah satu objek yang selalu menarik untuk dikaji dari berbagai aspek sesuai dengan perspektif masing-masing. Daya tarik tersebut semakin menguat dengan munculnya persoalan-persoalan baru seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan pemikiran manusia. Kendatipun di antaranya ada yang merupakan persoalan klasik, tetapi karena ada hubungannya dengan zaman sekarang dan dipandang masih menyisakan berbagai problem, akhirnya tidak luput pula menjadi perhatian para penstudi hukum Islam.

Persoalan-persoalan ini semakin terlihat ketika berada pada tataran sosiologis. Pada posisi ini tidak semua aturan yang ditentukan baik melalui hukum Islam yang bersumber pada kitab atau hukum positif berjalan sesuai dengan yang diproyeksikan sebelumnya. Dalam bahasa lain disebutkan ada

beberapa aturan yang tidak dapat sepenuhnya diterapkan masyarakat Muslim. Fenomena ini merupakan kenyataan yang terjadi di Indonesia dan tidak terkecuali di Kalimantan Selatan.

Beberapa persoalan yang dimaksud seperti masih terjadinya praktik akad nikah tidak tercatat secara resmi, poligami yang cenderung tidak memperhatikan syarat-syaratnya, perceraian yang dilakukan di luar pengadilan agama dan perempuan yang menikah di masa idah. Keempat persoalan ini merupakan informasi yang diperoleh dari beberapa sumber yang diwawancara baik sebelum melakukan kajian atau pun di saat melakukan kajian. Di samping itu informasi ini dikuatkan pula dari pengetahuan dan kesaksian penulis sendiri pada beberapa kasus yang terjadi. Diakui, tidak dapat ditentukan seberapa banyak masyarakat Muslim di Kalimantan Selatan melakukan beberapa hal yang disebutkan, karena informasi ini diperoleh di daerah-daerah tertentu pada beberapa tempat di Kalimantan Selatan. Di samping itu tidak ditemukan pula dokumentasi yang menunjukkan praktik-praktik tersebut seperti halnya yang dilakukan secara resmi, tetapi dalam tulisan ini dapat dipastikan bahwa praktik-praktik di atas ada dan terjadi sehingga informasi yang diberikan pun dapat dipertanggungjawabkan.[1]

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa di Kalimantan Selatan masih ada masyarakat Muslim yang menyelenggarakan akad nikah tidak tercatat secara resmi di hadapan Pegawai Pencatat Nikah.[2] Diakui bahwa pencatatan akad nikah merupakan ketentuan hukum positif Islam Indonesia dan bukan pendapat ulama di berbagai kitab fikih klasik, tetapi adanya

---

[1] Untuk membuktikan adanya beberapa persoalan di atas, juga dapat dipahami dari jumlah masyarakat yang melakukan *itsbat* nikah di Kalimantan Selatan. Khususnya dari Januari - Desember tahun 2015, perkara itsbat nikah yang masuk ke seluruh Pengadilan Agama Kalimantan Selatan berjumlah 1.136 perkara, tetapi yang diputuskan atau dikabulkan sebanyak 1.040 perkara. Gambaran ini menunjukkan bahwa di antara beberapa alasan masyarakat melakukan itsbat nikah dipastikan karena akad nikah sebelumnya dilakukan tidak tercatat. Di samping itu tidak semua perkara diputuskan karena dipastikan pula ada yang tidak memenuhi persyaratan, misalnya tidak ada bukti bahwa pasangan tersebut sebagai suami istri atau bagi seorang janda yang tidak dapat memperlihatkan bukti perceraian dengan suami terdahulu dan sebagainya. Lihat dalam Laporan Perkara yang diterima dan diputuskan pada pengadilan agama se-Kalimantan Selatan tahun 2015 di Pengadilan Tinggi Agama Kalimantan Selatan.

[2] Wawancara dengan beberapa informan di beberapa daerah di Kalimantan Selatan pada tahun 2015. Lihat pula perilaku nikah tidak tercatat dan termasuk pula di dalamnya tentang poligami tidak tercatat dalam Abdul Sani, et.al., "Sosiologi dan Kepercayaan Masyarakat Banjar: Analisis Perilaku Kontemporer Orang Banjar di Kalimantan Selatan", *Tashwir*, Vol. 1, No. 1 (Januari-Juni 2013), 27.

ketentuan tersebut dipastikan karena menyesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan saat ini.

Di berbagai daerah lain pun persoalan ini masih terjadi dan faktor-faktor yang menjadi penyebab terjadinya akad nikah tidak tercatat, di antaranya karena faktor ekonomi, belum cukup umur, ikatan dinas atau masih sekolah, sah menurut agama, hamil di luar nikah, tidak adanya tindakan tegas dari pemerintah atau kurangnya pemahaman dan kesadaran masyarakat terhadap pentingnya pencatatan akad nikah.[3] Ada pula yang beralasan karena mahal dan rumitnya urusan akad nikah tercatat serta ketatnya izin untuk melakukan poligami.[4]

Di Kalimantan Selatan, penyebab masih terjadinya praktik akad nikah tidak tercatat salah satu di antaranya karena masih memahami bahwa akad nikah tersebut sah secara hukum Islam.[5] Pemahaman ini semakin kuat karena dari hasil penjajakan awal, di antara ulama Banjar pun ada yang menyatakan sah akad nikah tidak tercatat. Mereka beralasan karena pencatatan akad nikah bukan merupakan syarat atau rukun akad nikah yang harus dipenuhi. Pelaku akad nikah tidak tercatat, tidak dapat disebut sebagai pelanggar hukum atau melakukan kemaksiatan karena akad nikah tidak tercatat bukan perbuatan yang diharamkan.[6] Pandangan di atas diakui telah diketahui masyarakat Banjar secara umum, sehingga ada yang bersikap lebih mengutamakan keabsahan dari sisi fikih (agama) yang memenuhi unsur *ukhrawi* daripada pencatatan yang hanya berkaitan dengan urusan duniawi. [7]

Kendatipun demikian tidak semua ulama Banjar menyetujui akad nikah tidak tercatat dan ada juga yang tidak menyetujuinya. Di antara ulama ini ada yang menolak ketika diminta untuk menikahkan pasangan calon suami istri tidak tercatat sebagai wali *muḥakkam*, walaupun sangat disayangkan tidak diketahui secara jelas alasan-alasan penolakan tersebut,[8]

---

[3] Siti Ummu Adillah, "Analisis terhadap Faktor-Faktor yang Melatarbelakangi Terjadinya Nikah Sirri dan Dampaknya terhadap Perempuan (Istri) dan Anak-Anak", *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 11 Edisi Khusus (Februari 2011), 106-107.

[4] Masnun Tahir, "Meredam Kemelut Kontroversi Nikah Sirri (Perspektif Maslahah)", *Al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2 (September-Januari 2011), 259.

[5] Syamsuri, "Analisis Hukum Pencatatan Nikah di Kecamatan Banjarmasin Selatan Kota Banjarmasin" (Tesis-IAIN Antasari, Banjarmasin, 2013).

[6] Wawancara awal dengan beberapa ulama Banjar pada bulan September-Oktober 2015.

[7] Wahyu Hidayat, "Mengurai Regulasi Nikah Sirri", *Musâwa*, Vol. 12, No. 1 (Januari 2013), 159.

[8] Abdul Kadir Syukur, "Pernikahan dengan Wali Muhakkam (Studi tentang Implikasi dan Persepsi Ulama Banjarmasin)", *Syariah Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 1 (2014), 13.

tetapi sangat dimungkinkan karena akad yang akan diadakan adalah akad nikah tidak tercatat.

Persoalan lainnya tentang poligami yang cenderung tidak memerhatikan syarat-syarat berpoligami. Berdasarkan informasi yang diperoleh, orang-orang yang melakukan poligami datang dari berbagai kalangan. Ada yang memiliki kekuatan ekonomi, ada pula yang secara materi sebenarnya tidak memiliki kemampuan tetapi tetap melakukan bahkan terkesan memaksakan diri karena kuatnya dorongan hasrat "ingin" melakukan poligami. Selain itu poligami tidak hanya dilakukan oleh kalangan awam tetapi dilakukan pula oleh orang yang memiliki pengetahuan agama.[9]

Selanjutnya tentang perceraian di luar pengadilan yang masih terjadi pada beberapa masyarakat di Kalimantan Selatan. Mereka yang melakukan perceraian tersebut, dahulunya ketika melangsungkan akad nikah ada yang dilakukan secara tercatat (resmi) dan ada pula yang dilakukan tidak secara tercatat. Namun yang menjadi permasalahan di sini adalah bagi mereka yang menikah secara tercatat tetapi ketika melakukan proses perceraian ditempuh melalui jalur di luar pengadilan. Berdasarkan data awal yang diperoleh bahwa dipilihnya perceraian di luar pengadilan disebabkan beberapa alasan di antaranya karena jarak antara tempat tinggal dengan pengadilan agama sangat jauh dan memerlukan biaya yang cukup banyak apabila ingin berperkara ke pengadilan agama, terlebih lagi jika harus menempuh beberapa kali sidang. Proses ini dikeluhkan beberapa masyarakat Muslim di Kalimantan Selatan terutama oleh kaum perempuan yang ingin melakukan cerai gugat kepada suaminya. Ada juga mengkhawatirkan biaya yang akan dikeluarkan dalam berperkara cukup banyak, sehingga lebih memilih diproses di luar pengadilan yaitu disaksikan oleh beberapa orang

---

[9] Wawancara dengan beberapa sumber tentang poligami di kalangan tertentu masyarakat Muslim Kalimantan Selatan tahun 2015. Poligami secara normatif dibolehkan dalam Islam, sehingga praktik ini tidak hanya terjadi di masyarakat Muslim di Kalimantan Selatan tetapi juga terjadi di daerah-daerah lain, bahkan poligami dilakukan berbagai kalangan dengan beranekaragam status sosialnya. Lihat Rini Rinawati, "Dramaturgi Poligami", *Mediator*, Vol. 7, No. 1, (Juni 2006), 147-148. Lihat pula tentang poligami para Kyai yang diklaim sebagai bagian dari status ke-kyai-an mereka dan sebagai suratan atau garis hidup mereka. Ita Musarrofa, "Poligami: antara Legalitas Formal dan Legalitas Budaya (Studi Kasus Praktik Poligami Kyai Pesantren di Probolinggo Jawa Timur", *Al-Mawarid*, Edisi XIV (2005), 203-204.

kerabat dan disertai dengan keterangan tertulis dari Ketua Rukun Tetangga (RT). [10]

Persoalan berikutnya berkaitan dengan kasus perempuan yang menikah sebelum berakhirnya masa idah. Berdasarkan informasi yang diperoleh, kasus ini diawali dari akad nikah yang dilakukan sebelumnya tidak tercatat dan beberapa waktu kemudian suami istri ini bercerai di luar pengadilan. Perempuan ini pun pindah ke daerah lain di Kalimantan Selatan dan dalam hitungan minggu ia dinikahi seorang laki-laki, sehingga pelaksanaan idah yang mestinya dijalani cenderung kurang diperhatikan. Meskipun kasus ini hanya ditemukan pada satu orang perempuan dan kini juga dikabarkan telah bercerai dengan suaminya tersebut, tetapi tetaplah merupakan suatu persoalan yang harus ditanggapi secara serius. [11]

Perempuan yang menikah di masa idah rupanya juga menjadi perhatian dalam beberapa kajian. Salah satu alasan yang cukup menggelitik disebutkan bahwa diabaikannya ketentuan idah untuk menghindari zina, dibutuhkannya suami yang dapat menopang kehidupan ekonomi, berkembangnya teknologi modern untuk mengetahui kebersihan rahim bahkan ada pula yang beralasan tidak mengetahui adanya kewajiban idah.[12] Alasan berikutnya yang cukup menyita perhatian bahwa diabaikannya masa idah adalah sebagai bentuk protes terhadap kebebasan laki-laki yang dapat menikah kembali pasca bercerai. Protes ini menuntut adanya keseimbangan antara laki-laki dan perempuan sebagai wujud suatu keadilan. [13]

Berdasarkan beberapa persoalan di atas dan ditambah pula dengan satu persoalan yang menjadi isu kontemporer saat ini yaitu kemungkinan idah juga diberlakukan pada suami, tampaknya persoalan-persoalan tersebut dipandang penting untuk dikaji. Pentingnya melakukan kajian ini karena beberapa persoalan ini merupakan hal krusial yang menyangkut kehidupan rumah tangga masyarakat Muslim secara umum dan secara khusus di Kalimantan Selatan. Apabila dibiarkan dikhawatirkan dapat menimbulkan kemudaratan dalam rumah tangga dan bahkan berdampak kemaksiatan pada agama. Di samping itu karena persoalan-persoalan tersebut terjadi dan

---

[10] Wawancara dengan beberapa subjek yang pernah melakukan cerai atau gugat di luar pengadilan di Kalimantan Selatan serta wawancara dengan informan yang mengetahui kejadian itu pada tahun 2015.

[11] Wawancara dengan seorang informan di Banjarmasin tahun 2015.

[12] Siti Zulaikha, "Iddah dan Tantangan Modernitas", *Jurnal Istinbath*, Vol. 7, No. 1 (Mei 2010), 85.

[13] Indar, "Iddah dalam Keadilan Gender", *Jurnal Yin Yang*, Vol. 5, No. 1 (Januari-Juni 2010), 113.

masih ada sampai zaman sekarang maka dipandang penting mengkonsultasikan dan mengkonfirmasikan kembali kepada ulama, khususnya ulama Banjar. Pentingnya melibatkan ulama, karena ulama memiliki kekuatan yang dilegitimasi sendiri oleh agama sebagai corong dan penyambung risalah kenabian.[14] Kendatipun kedudukan fatwa ulama di Kalimantan Selatan dan daerah-daerah Indonesia lainnya tidak mengikat tetapi sebagai ulama dipastikan memiliki rasa tanggung jawab untuk membina dan membimbing masyarakat Muslim, salah satunya adalah menanggapi bahkan mengkaji persoalan-persoalan yang bermunculan. Hal ini merupakan amanat yang mesti dilaksanakan para ulama, sehingga dari tanggapan atau kajian yang dilakukan dapat memberikan solusi berupa kemaslahatan yang sebenarnya kepada umat manusia secara keseluruhan.

Pelaksanaan amanat ini dipastikan dapat dilakukan dengan baik, karena ulama memiliki panggung untuk menyuarakan tentang agama dan termasuk pula berkaitan dengan persoalan-persoalan Islam, salah satunya berkaitan dengan perkawinan Islam. Jika hal ini dikaitkan dengan ulama Banjar tentu sedikit banyaknya kata-kata, pesan dan pelajaran yang disampaikan mereka dijadikan sebagai referensi yang didengar, dianut dan dijadikan pedoman oleh masyarakat Muslim termasuk masyarakat Banjar. Oleh karena itu buku ini pun ingin mengkaji tentang pendapat ulama Banjar terhadap hukum akad nikah tidak tercatat secara resmi di hadapan Pegawai Pencatat Nikah, hukum poligami di zaman sekarang, hukum cerai di luar pengadilan, hukum perempuan menikah sebelum berakhirnya masa idah dan kemungkinan diberlakukan idah pada suami. Kajian lainnya berkaitan dengan metode hukum yang digunakan ulama Banjar dan alasan mereka menggunakan metode-metode tersebut dalam menanggapi beberapa persoalan yang telah disebutkan.

Persoalan-persoalan yang dikaji dalam buku ini sebenarnya telah banyak dilakukan para pengkaji sebelumnya, tetapi kajian-kajian yang dapat ditemukan lebih cenderung pada kajian kepustakaan. Kendatipun ada kajian sosiologis sebagaimana yang dilakukan di dalam buku ini, tetapi hanya

---

[14] Lihat hadis Nabi tentang ulama adalah pewaris Nabi dalam Abū Dāwd al-Shi‘ath al-Sijsītānī al-Azdī, *Sunan Abī Dāwd*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 1997), 39-40. Ibn Ḥibbān dan Ḥākim serta selain dari keduanya menyatakan hadis tersebut *ṣaḥīḥ.* Lihat ‘Abd al-Majīd al-Sawsūh al-Sharfī, *al-Ijtihād al-Jamā‘ī fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Qatar: Wuzārat al-Awqāf li al-Shu’ūn al-Islāmiyah, 1998), 59. Dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* Imām al-Bukhāri *matan* hadis dimaksud merupakan pengantar bab *al-‘Ilm Qabl al-Qawl wa al-‘Amal.* Lihat Abū ‘Abd al-Lāh ibn Muḥammad Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. I (Beirut-Damaskus: Dār ibn Kathīr, 1993), 37.

terfokus pada salah satu persoalan yang tentunya juga dengan pendekatan yang berbeda. Adapun kajian terhadap pendapat ulama Banjar tentang beberapa persoalan di atas dan dikaitkan pula dengan *uṣūl al-fiqh*-nya ulama Banjar tampaknya sampai buku ini siap dicetak belum ditemukan kajian yang relatif serupa. Kajian-kajian terhadap ulama Banjar cenderung masih sebatas sejarah sosial, biografi dan karya-karya mereka di berbagai bidang ilmu. Hal ini dapat dilihat seperti Ahmad Suriadi mengkaji ulama Banjar dan sistem kekuasaan kerajaan Banjar abad XIX yang terfokus pada tiga ulama; Sheikh Muḥammad Arshad al-Banjarī, Sheikh 'Abd al-Ḥāmid Abulung dan Sheikh Muḥammad Nafīs al-Banjarī.[15]

Kajian yang memfokuskan pada bidang tertentu dilakukan TIM Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin tentang kitab-kitab *manāqib* karya ulama Banjar,[16] Bahran Noor mengkaji ulama Banjar dan karya-karyanya di bidang tauhid,[17] Ahmadi Hasan mengkaji ulama Banjar dan karya-karyanya di bidang fikih,[18] dan Bayani Dahlan mengkaji biografi ulama Banjar dan karya-karyanya di bidang tasawuf.[19] Kajian yang memfokuskan pada sosok ulama Banjar dilakukan Syaifuddin yaitu ulama perempuan Banjar dalam penulisan Kitab *Parukunan Malayu*,[20] Sahriansyah mengkaji ulama Banjar dan karya-karyanya yang difokuskan pada Tuan Guru Abdul Hamid Karim, Tuan Guru Zaini Abdul Ghani dan Tuan Guru Muhammad Bakhiet.[21] Tarwilah mengkaji ulama Banjar dan karya-karyanya yang difokuskan pada Tuan Guru Muhammad Kasyful Anwar, Tuan Guru

---

[15] Ahmad Suriadi, "Ulama Banjar dan Sistem Kekuasaan Kerajaan Banjar Abad XIX" (Disertasi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007).

[16] TIM Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, "Kitab-Kitab Manakib Karya Ulama Banjar", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. I, No. 1 (Januari-Juni, 2007), 88-114.

[17] Bahran Noor, et al., "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Tauhid", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1 (Januari-Juni, 2009), 1-29.

[18] Ahmadi Hasan, et al., "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Fikih", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1 (Januari-Juni, 2009), 31-57.

[19] Bayani Dahlan, et al., "Biografi Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Tasawuf", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1 (Januari-Juni, 2009), 59-91.

[20] Syaifuddin, et al., "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning Parukunan Malayu (Studi Historis dan Tekstual)", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 2 (Juli-Desember, 2009), 159-186.

[21] Sahriansyah, et al., "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. IV, No. 1 (Januari-Juni, 2010), 93-116.

Muhammad Syukeri Unus dan Tuan Guru Husien Naparin[22] dan Mujiburrahman mengkaji ulama Banjar karismatik masa kini; Tuan Guru Bakhiet, Tuan Guru Danau dan Tuan Guru Zuhdi.[23] Inilah beberapa kajian yang ditegaskan kembali bahwa sepanjang pengetahuan penulis belum ditemukan adanya kajian serupa dengan kajian yang dilakukan dalam buku ini.

Di celah-celah itulah buku ini bergerak mencoba menelusuri pemikiran hukum ulama Banjar khususnya berkaitan dengan persoalan-persoalan perkawinan yang terjadi di masyarakat Islam. Namun sebelum kajian ini dilakukan, tentu terdapat norma-norma yang perlu diperhatikan agar hasil kajian ini dapat dipertanggungjawabkan. Norma-norma yang dimaksud adalah dalam kajian keislaman terdapat konsep *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirāt*. *Al-thawābit* identik dengan *al-muḥkamāt* yaitu hal-hal yang tetap selamanya dan tidak berubah walaupun terjadinya perubahan zaman, sedangkan *al-mutaghayyirāt* identik dengan *al-mutashābihāt* yaitu hal-hal yang dapat berubah disebabkan berbagai kemungkinan. Perubahan ini dapat disebabkan karena perbedaan tempat, situasi dan kondisi atau pun mengikuti perkembangan-perkembangan lainnya.[24]

Para ulama berbeda pendapat dalam mengategorikan mana yang menjadi bagian *al-thawābit* dan mana pula yang menjadi bagian *al-mutaghayyirāt* tetapi sumber hukum Islam yaitu al-Qur'an dan Hadis Nabi dipastikan tidak akan pernah mengalami perubahan. Namun pemikiran manusia terhadap ajaran yang terkandung dalam kedua sumber hukum tersebut sangat mungkin berubah. Teks-teks al-Qur'an dan hadis Nabi tidak mengalami perubahan tetapi interpretasi dan penerapannya dapat di-sesuaikan dengan setiap kondisi kehidupan. Artinya perubahan yang dimaksudkan bukan perubahan secara tekstual melainkan perubahan kontekstual yang berjalan secara terus menerus sepanjang zaman, sehingga

[22] Tarwilah, et al., "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya", *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. IV, No. 1 (Januari-Juni, 2010), 69-92.

[23] Mujiburrahman, et al., "Ulama Banjar Kharismatik Masa Kini di Kalimantan Selatan: Studi terhadap Figur Guru Bakhiet, Guru Danau dan Guru Zuhdi", *Al-Banjari*, Vol. XI, No. 2 (Juli, 2012).

[24] Ṣalāḥ al-Ṣāwī, *al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Masīrat al-'Amal al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Amerika: Akādimīyat al-Sharī'ah bi Amrīkā, 2009), 50. Lihat juga Muḥammad Sa'īd Muḥammad Ḥasan Bukhārī, "al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Tashrī' al-Awrād wa al-Adhkār", *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā*, Vol. 19, No. 42 (Ramaḍān 1428 ), 195.

Islam pun selalu relevan dan aktual serta dapat memberikan solusi kemaslahatan karena selalu dapat berdialog dengan setiap perubahan.[25]

Dalam hukum Islam hal-hal yang tidak mengalami perubahan adalah berhubungan dengan ibadah murni, sementara yang dapat berubah, berganti, dikurangi atau ditambah berhubungan dengan hukum muamalah yaitu hubungan manusia dengan manusia lainnya, termasuk di dalamnya tentang hukum perkawinan Islam.[26] Hal ini sesuai dengan tulisan (kaidah) Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah dalam salah satu sub judul bukunya yang tertulis:

تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيات والعوائد[27]

Hukum muamalah ini dapat dirasionalisasi berdasarkan prinsip mendatangkan kemaslahatan universal dan menghindarkan atau menolak kemudaratan.[28] Oleh karena itu agar dapat mewujudkan prinsip tersebut, hukum Islam (fikih muamalah) mesti mendapatkan sentuhan nalar dan intervensi manusia.[29]

Di sinilah *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi hukum Islam memiliki peran yang sangat menentukan dalam mengkaji, meneliti, menggali, mengkritisi dan menetapkan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan hukum Islam. Hukum Islam itu sendiri dipandang bukan saja sebagai persoalan teks, tetapi merupakan wacana menyeluruh (*total discourse*) di mana teks-teks itu dinegosiasikan dan diberikan makna-makna baru dalam persentuhannya dengan konteks.[30] Oleh karena itu agar hukum Islam (fikih)

---

[25] Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 58-59.

[26] Munawir Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis (Jakarta: IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 92. Lihat juga Munawir Sjadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, ed. Haidar Bagir dan Syafiq Basri (Bandung: Mizan, 1996), 121.

[27] Dalam ilmu Qawā'id al-Fiqhīyah kaidah yang semakna dengan kaidah di atas adalah " العادة محكمة" dan "لاينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكتة".Tentang kaidah di atas dapat dilihat dalam Ibn al-Qayyim Al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-'Ālamīn*, Vol. I (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H), 41. Lihat juga, Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Majīd Jum'at al-Jazā'irī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah min Kitāb I'lām al-Muwaqqi'īn li 'Allāmah Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah* (Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, t.th.), 373.

[28] Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 159.

[29] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic A System Approach* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), 46.

[30] Noorhaidi Hasan, "Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. II (Juli-Desember 2012), 397.

yang menjadi produk dari *uṣūl al-fiqh* (*cognition*/*idrāk*)[31] dapat menjadi solusi yang sebenarnya untuk kehidupan masyarakat Muslim secara keseluruhan maka dalam penggunaan *uṣūl al-fiqh* selayaknya disertai juga berpikir kontekstual.

Berpikir kontekstual merupakan proses penggalian makna tidak secara langsung (*indirect meaning*) dari teks, melainkan dengan cara melibatkan berbagai makna dan memahami berbagai konteks baik dalam arti luas atau sempit,[32] sehingga dari proses ini dapat diketahui sejarah sosial (*socio-historical*) teks tersebut.[33] Dalam bahasa lain cara yang dilakukan untuk memahami berbagai konteks adalah dengan mempelajari suatu persoalan melalui berbagai konteks baik ruang, waktu atau situasi dan kondisi lainnya, sehingga dapat diketahui dari proses yang dilakukan tentang aspek sejarah suatu persoalan, aspek sosiologis, aspek fungsional dan relevansinya untuk masa lalu, sekarang atau akan datang.[34]

Selanjutnya karena kajian ini melibatkan perspektif ulama khususnya ulama Banjar maka dipastikan pula di sisi tertentu adanya persamaan dan perbedaan pola berpikir masing-masing ulama. Perbedaan ini merupakan fitrah manusia karena salah satu faktor kemajuan itu dimotivasi oleh heterogenitas dan perbedaan. Dalam hukum Islam, ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan, di antaranya perbedaan pemikiran dalam memaknai suatu lafal nas dan perbedaan kecenderungan menggunakan atau menilai serta melihat suatu nas. Perbedaan juga bisa terjadi karena perbedaan daerah, masyarakat, ekonomi, situasi dan kondisi yang dihadapi serta perbedaan dalam mempertimbangkan kemaslahatan. [35]

---

[31] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 46.

[32] Dikaitkan dengan al-Qur'an, maka kontekstual dalam arti luas yaitu kandungan al-Qur'an seluruhnya dan kehidupan Nabi Muhammad serta golongan awal masyarakat pada waktu itu. Adapun kontekstual dalam arti sempit adalah berkaitan dengan kalimat atau kata yang mengirimkan tanda untuk dipahami. Oleh karena itu interpreter harus memerhatikan kondisi-kondisi sebelum ayat itu diturunkan dan sesudah diturunkan serta ketika diinterpretasikan. Hal ini karena al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam kondisi dan situasi yang berbeda, sehingga sangat penting memerhatikan konteks. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 105.

[33] Ibid., 116.

[34] Masdar Hilmy, *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 71-72.

[35] 'Alī al-Khafīf, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 29, 102, 142, 173, 242. 'Abd al-Lāh ibn Muḥsin al-Turkī, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā* (Damaskus-Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 2010), 109-141. Walī al-Lāh al-Dahlawī, *al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf* (Beirut-Lebanon: Dār al-Nafā'is, 1986), 15, 34, 46, 68. Lihat juga Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 45-48.

Faktor lainnya dimungkinkan pula ada yang menggunakan kaidah-kaidah, dalil-dalil atau metode-metode penetapan hukum Islam secara hati-hati, ada pula yang menggunakannya secara fleksibel dan ekstensif, sehingga produk hukum (hukum Islam) yang dihasilkan pun berbeda-beda.

Berbedanya pola pikir para ulama ini melahirkan tipologi-tipologi tertentu seperti ada yang terlihat tekstual, doktriner normatif, tetapi ada juga yang terlihat kontekstual, luwes, empiris dan sosial historis. Secara teoretis, beragam tipologi dirumuskan para ahli[36] tetapi dalam tulisan ini tipologi tersebut terbagi kepada tradisionalisme, modernisme dan posmodernisme.[37] Tipologi tradisionalisme terbagi kepada tradisionalisme bermazhab,[38] neo-tradisionalisme bermazhab,[39] neo literalisme[40] dan berorientasi pada ideologi.[41] Tipologi modernisme mencakup reinterpretasi reformis,[42] reinterpretasi apologis,[43] teori-teori berdasarkan kemaslahatan,[44]

[36] Di antaranya Tariq Ramadan membagi tipologi berpikir kepada tradisionalisme bermazhab, literalisme salafi, reformisme salafi, salafisme literalis politik dan sufisme. Lebih jelasnya lihat Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University, 2004), 24-30. Adapun yang berhubungan langsung dengan ilmu *uṣūl al-fiqh* Wael B. Hallaq secara eksplisit menyebutkan ada dua hal yaitu *religious utilitarianism* dan *religious liberalism*. *Religious utilitarianism* adalah banyak bertumpu pada kemaslahatan dan maksud syarak, hanya saja nuansa tradisionalisme (tekstualisme) klasik masih ada. Mereka adalah al-Shāṭibī dan penerusnya seperti Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍā dan lain-lain, sedangkan *religious liberalism* adalah mereka yang menggunakan ide-ide baru dan sama sekali tidak menggunakan paradigma *uṣūl al-fiqh*. Mereka seperti Fazlur Rahman, Shaḥrūr dan lain-lain. Adapun secara implisit, Wael B. Hallaq juga menyinggung tentang tradisionalisme (tekstualisme) yaitu mereka lebih menekankan pada aspek kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* dari segi kebahasaan. Mereka adalah orang-orang sebelum al- Shāṭibī. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (New York: Cambridge University Press, 1997), 214-252.

[37] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 162, 168 dan 180.

[38] Berpegang pada salah satu mazhab klasik sebagai dalil. Al-Qur'an dan hadis sebagai pendukung. Ibid., 162.

[39] Berpegang pada beberapa mazhab sebagai referensi. Ibid., 164.

[40] Aliran al-Ẓāhirī Baru. Literalisme kuno masih terbuka dengan berbagai hadis, tetapi neo literalis (al-Ẓāhirī baru) hanya fokus pada hadis-hadis yang digunakan satu mazhab, misalnya mazhab Hambali dengan versi Wahabi. Ibid., 166-167.

[41] Disebut juga fundamentalis posmodernisme yaitu mazhab tradisionalisme bersama posmodernisme mengkritik rasionalitas modern dan Eropa sentris, sehingga argumen yang dibuat untuk melawan Barat. Ibid., 168.

[42] Yaitu mazhab tafsir kontekstual dan tematik yang lebih menekankan pada pengumpulan ayat ke dalam tema-tema. Ibid., 171-172.

[43] Kajian yang membuat justifikasi seperti ini Islam, itu bukan Islam. contohnya sosialisme dalam Islam. Ibid., 174.

[44] Membaca nas lebih ditekankan pada kemaslahatan dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Ibid., 176.

revisionisme *uṣūl al-fiqh*,[45] dan reinterpretasi berdasarkan sains.[46] Tipologi posmodernisme meliputi pos-strukturalisme,[47] historisitas,[48] neo rasionalisme,[49] studi legal kritis[50] dan pos-kolonialisme.[51]

Adanya tipologi-tipologi ini menunjukkan bahwa setiap orang memiliki hubungan dengan lingkungan yang mengelilingi kehidupannya. Apapun yang dipikirkan seseorang sangat berkaitan dengan realitas sosial historisnya. [52] Dalam sosiologi pengetahuan hal ini disebut relasi. Maksudnya adanya relasi antara pengetahuan dan pemikiran seseorang dengan sosial historis juga sosio-kultural yang melatari pemikiran seseorang tersebut.[53] Dengan keterkaitan ini maka suatu pengetahuan tidak terlepas dari unsur-unsur nilai dan kepentingan.[54] Adapun sosiologi pengetahuan sendiri berupaya mempelajari motif dan kepentingan itu serta konteks yang memotivasi kemunculan sebuah ide atau pengetahuan.[55]

Karl Mannheim menentukan dua ciri dari sosiologi pengetahuan yaitu berorientasi pada epistemologi dan sebuah pemikiran tidak bisa lepas dari konteks tindakan kolektif dimana pemikiran itu bersinggungan. Ciri

---

[45] Upaya untuk merevisi *uṣūl al-fiqh*, karena tanpa melakukan revisi maka tidak ada perkembangan hukum Islam. Ibid., 177.

[46] Ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis diinterpretasikan dengan menggunakan pendekatan sains (rasionalitas), sehingga dapat sejalan dengan penemuan-penemuan terbaru dalam dunia ilmiah. Ibid., 179.

[47] Teks-teks yang tertulis dalam berbagai referensi atau teks al-Qur'an dianggap sebagai teks yang berbicara sehingga dapat dipahami dalam setiap situasi si pembaca. Di sini ada upaya untuk melakukan dekonstruksi. Ibid., 182.

[48] Adanya teks-teks, budaya-budaya atau peristiwa-peristiwa ini sebenarnya ditentukan oleh sejarah aslinya dan ditentukan pula oleh perkembangan sejarah selanjutnya, seperti al-Qur'an produk budaya yang kemudian memproduksi budaya baru. Ibid., 184.

[49] Berpikir ala Mu'tazilah yang memberikan otoritas nalar yang independen baik sebagai sumber atau sebagai dalil yang paling mendasar, bahkan sampai dapat me-*naskh nas*. Ibid., 188.

[50] Mendekonstruksi doktrin-doktrin hukum yang sudah mapan, seperti teori dan gerakan feminisme, melawan dominasi laki-laki, anti rasisme. Ibid., 189.

[51] Melawan keunggulan dan rasial Barat yang selama ini termarjinalkan karena terhege-moni bahwa Barat sebagai pusat dunia serta mengkritik orientalis tradisional dengan prasangka-prasangka terhadap hukum Islam. Ibid., 190-191.

[52] Andy Dermawan, "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Penge-tahuan", *Sosiologi Reflektif*, Vol. 7, No. 2 (April 2013), 254-255.

[53] Muhammad Imdad, "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan", *Jurnal Kalimah*, Vol. 13 Nomor 2 (September 2015), 237.

[54] J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar & Terapan* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2004), 424.

[55] Tholkhatul Khoir, "Ideologi dan Utopia Pemberlakuan Hukum Islam Studi Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Pendekatan Sosiologi Pengetahuan", *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 45, No. II (Juli-Desember 2011), 1273.

pertama menunjukkan bahwa setiap pemikiran selalu berkaitan dengan konteks masing-masing, sehingga setiap perbedaan sosial historis melahirkan pemikiran yang berbeda sekalipun dalam tema yang sama. Oleh karena itu sebuah pemikiran tidak muncul dari ruang hampa, melainkan ada latar belakang yang mempengaruhi dalam pembentukan pemikiran itu.[56] Artinya tidak ada pemikiran seorang pun yang kebal dari pengaruh ideologi yang berkembang di sekitar kehidupannya.[57] Oleh karena itu tidak mungkin pula suatu pemikiran atau cara berpikir seseorang dapat dipahami dengan baik sebelum mengklarifikasi asal usul sosial seseorang. Pernyataan ini bukan merupakan kebenaran mutlak, tetapi pada kenyataannya suatu ide memang harus dipahami dalam hubungannya dengan masyarakat yang memproduknya dalam kehidupan ini.[58]

Ciri kedua menunjukkan bahwa pemikiran seseorang yang muncul secara individu, selalu bersinggungan dengan pemikiran lainnya yang telah menjadi tindakan kolektif sebelumnya.[59] Artinya pemikiran setiap orang yang akhirnya menjadi identitas pribadinya merupakan hasil bentukan ideologi dan sosiokultural yang melingkupi kehidupannya. Kondisi yang demikian merupakan realitas, sementara realitas itu sendiri terbentuk secara sosial[60] atau dikonstruksi oleh setting sosialnya.[61] Jelasnya sosiologi pengetahuan merupakan sebuah usaha untuk mengetahui bagaimana lahirnya sebuah pengetahuan yang ada khususnya dalam konteks sosial.[62]

Penelusuran pemikiran hukum ulama Banjar ini tampaknya tepat menggunakan beberapa teori-teori di atas, baik berkaitan dengan teori

---

[56] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 3-4.

[57] Peter L Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 2013), 13. Lihat juga Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 35.

[58] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Penge-tahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Jakarta: Tiara Wacana, 1999), 8.

[59] Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 4-5.

[60] Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, terj. Tim Yasogama (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 304.

[61] Andre Kukla, *Konstruktivis Sosial dan Filsafat Ilmu*, terj. Hari Kusharyanto (Yogyakarta: Jendela, 2003), 1. Lihat juga George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media Group, 2004), 7.

[62] Arie Putra, "Potret Intelektual Muslim: Sebuah Tinjauan Sosiologi Pengetahuan terhadap Pemikiran Ahmad Syafi'i Ma'arif ", *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, Vol. 18, No. 1 (Januari 2013), 53.

perubahan hukum, teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang ditopang pola pikir kontekstual atau pun berkaitan dengan teori sosiologi pengetahuan. Dengan beberapa teori ini diharapkan dapat menemukan solusi pemikiran baik kaitannya dengan pendapat ulama Banjar, metode hukum yang digunakan atau berkaitan dengan latar belakang penggunaan metode hukum.

Selanjutnya karena inti buku ini menelusuri pemikiran hukum ulama Banjar maka kajian pun dilaksanakan di Kalimantan Selatan. Lokasi ini dipilih karena melalui catatan sejarah sejak abad ke -14, Islam telah ada di Kalimantan Selatan yang kemudian menjadi pusat Islam di pulau Kalimantan.[63] Selain itu ulama-ulama besar pun pernah hidup di tanah Banjar ini bahkan sampai sekarang masih bermunculan.[64] Di tanah Banjar ini juga terdata sebanyak 240 pondok pesantren dengan puluhan ribu buah majelis taklim yang bertebaran.[65] Data ini menunjukkan bahwa antusias keberagamaan masyarakat Banjar cukup tinggi yang tentu juga didukung dengan kehadiran ulama-ulama Banjar di tiap sudut daerah.

Oleh karena itu melalui kajian kualitatif[66] ini penulis melakukan eksplorasi[67] terhadap pendapat-pendapat, metode hukum yang digunakan dan hal-hal yang melatarbelakangi pemikiran ulama Banjar dalam menanggapi persoalan-persoalan hukum perkawinan Islam. Adapun ulama Banjar yang menjadi sumber penulisan buku ini adalah ulama dalam pengertian sosial kultural[68] dengan beberapa karakteristik di antaranya

---

[63] M. Suriansyah Ideham, et al., *Sejarah Banjar* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan, 2007), 89-91.

[64] Rahmadi, et al., *Islam Banjar: Genealogi dan Referensi Intelektual dalam Lintasan Sejarah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2012), 2.

[65] Data Keberagamaan Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan Tahun 2015.

[66] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004), 4.

[67] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 6.

[68] Ulama dalam pengertian sosial kultural adalah orang-orang yang mengemban tradisi agama, memahami di bidang hukum Islam (fikih) dan sebagai pelaksana hukum Islam. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), 684. Begitu juga Sukarni, "Kitab Fikih Ulama Banjar: Kesinambungan dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan", *Analisis: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 15, No. 2 (Desember 2015), 435. Ulama sosial kultural ini juga memikirkan nasib masyarakat, merasa bertanggung jawab dalam memberikan pendidikan agama kepada masyarakat dan melestarikan praktik-praktik ortodoksi keagamaan dalam Islam. Lihat Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim & Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1987), 114. Hal yang penting lainnya adalah gelar ulama yang diperoleh melalui pengakuan masyarakat itu adalah setelah ulama ini dapat membuktikan integritas, kualitas keilmuan, kredibilitas, kesalehan moral dan tanggung

sebagai referensi masyarakat bertanya tentang persoalan agama termasuk hukum Islam, diakui masyarakat sebagai ulama, bertempat tinggal di Kalimantan Selatan, berasal dari etnis Banjar, menyebarkan ilmunya di salah satu tempat baik di Pondok Pesantren yang besar, tertua dan populer di Kalimantan Selatan bahkan di luar Kalimantan Selatan atau di Majelis Taklim besar dengan jumlah jamaah terbanyak baik dari laki-laki atau perempuan.

Beberapa ulama Banjar yang sempat dan dapat diminta pendapat-pendapatnya berjumlah sembilan orang. Mereka adalah Tuan Guru H. Asmuni (Guru Danau), Tuan Guru H. Muhammad Bakhiet (Guru Bakhiet), Tuan Guru H. Ahmad Zuhdiannor (Guru Zuhdi), Guru H. Husin Naparin, Lc, MA (Pondok Pesantren Rasyidiyah Khalidiyah [RAKHA] Amuntai), Guru H. Supian Surie, Lc (Pondok Pesantren Ibnul Amin Pamangkih), Guru H. Muhammad Naupal (Pondok Pesantren Darussalam Martapura), Guru H. Zarkasyi Hasbi, Lc, (Pondok Pesantren Darul Hijrah Cindai Alus Martapura), Guru H. Nursyahid Ramli, Lc (Pondok Pesantren Al-Falah Putera dan Puteri Banjar Baru) dan Ustazah Dr. Hj. Habibah Djunaidi, MA (Pengasuh Pondok Pesantren Al-Falah Puteri Banjar Baru).

Kesembilan ulama ini dipilih karena mereka dikenal secara luas di Kalimantan Selatan dan di sekitar pulau Kalimantan lainnya, bahkan tiga di antaranya yaitu Guru Zuhdi di Kota Banjarmasin, Guru Bakhiet di Kabupaten Hulu Sungai Tengah dan Guru Danau di Kabupaten Hulu Sungai Utara dianggap sebagai ulama Banjar karismatik masa kini. Dua di antaranya di samping memiliki Pondok Pesantren, kajian keagamaan (*pangajian*) masing-masing ketiga ulama ini dihadiri puluhan ribu jamaah yang tumpah ruah berdatangan untuk belajar dan mendapatkan nasihat-nasihat keagamaan. Jamaah tersebut ada yang datang dari daerah masing-masing ulama, ada pula yang datang dari kabupaten lain bahkan ada juga yang datang dari provinsi terdekat. Menariknya, setiap *pangajian* yang dilakukan selalu direkam sehingga masyarakat yang tidak bisa hadir dapat mendownload kajian itu di youtube atau bisa juga membeli VCD yang dijual secara bebas di setiap sudut pasar. Kendatipun bisnis VCD *pangajian* ini bukan dari pihak ulama tetapi membuat nama besar mereka semakin dikenal masyarakat Muslim dan termasuk masyarakat Muslim di luar Provinsi Kalimantan Selatan.

---

jawab sosial yang ada dalam diri mereka. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 196.

Adapun keenam ulama lainnya, di samping memiliki majelis taklim sendiri dan aktif di masyarakat, mereka juga berafiliasi di pondok pesantren kenamaan, besar dan telah berdiri sejak puluhan tahun silam bahkan ada yang melebihi satu abad.[69] Di usia seperti ini, kredibilitas pondok pesantren-pondok pesantren itu dipastikan telah diakui dan dikenal secara luas oleh masyarakat. Hal ini dipastikan memiliki pengaruh juga pada eksistensi ulama Banjar (pesantren) yang diakui pula oleh masyarakat. Pengakuan yang lebih pasti adalah oleh guru-guru dan para santri serta sekian banyak orang tua yang menitipkan anak-anak mereka untuk dididik di pondok pesantren masing-masing.

Masyarakat Banjar khususnya, tidak bisa lepas atau jauh dari majelis taklim dan pesantren. Hal ini disebabkan karena di kedua tempat itu tidak hanya melakukan transformasi ilmu pengetahuan tetapi juga melakukan transformasi nilai kepribadian yang diharapkan dapat menjadi masyarakat religius. Di tengah pergaulan anak-anak remaja yang semakin meng-khawatirkan, kini pondok pesantren baik tradisional, modern atau gabungan (kombinasi) semakin dilirik bahkan menjadi pilihan pertama para orang tua. Kecenderungan ini juga menunjukkan bahwa masyarakat Kalimantan Selatan pun tidak bisa jauh dari ulama.

Data yang dikumpulkan dari ulama Banjar baik hasil wawancara atau dokumentasi direduksi (*reduction*) untuk menyesuaikan dengan permasalahan. Setelah itu data tersebut disajikan (*display*) secara deskriptif[70] dan kemudian ditarik suatu kesimpulan (*conclusion*) serta dilakukan verifikasi (*verification*).[71] Data yang diproses melalui beberapa tahap ini adalah tentang pendapat-pendapat ulama Banjar terhadap

---

[69] Beberapa pondok pesantren yang dimaksud yaitu Pondok Pesantren Darussalam di Martapura berdiri pada tahun 1914, Pondok Pesantren Rasyidiyah Khalidiyah di Amuntai yang asalnya Arabisch School berdiri pada tahun 1922, Pondok Pesantren Ibnul Amin di Pamangkih berdiri pada tahun 1958/1959, Pondok Pesantren Al-Falah di Banjar Baru berdiri pada tahun 1975, dan Pondok Darul Hijrah di Cindai Alus Martapura berdiri pada tahun 1985. Beberapa referensi yang dapat dilihat di antaranya Nurjannah Rianie, "Pendekatan Kultural terhadap Orientasi Keagamaan Orang Banjar", *Ta'lim Muta'allim*, Vol. 1, No. 2 (2011), 181. Lihat juga Sukarni, "Paradigma Bermazhab Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan", *Miqot*, Vol. XXXIX , No. 1 (Januari-Juni 2015), 81.

[70] Metode deskriptif menggambarkan secara apa adanya suatu objek, fenomena atau latar sosial, sasaran penelitian yang diejawantahkan dalam tulisan naratif. Adapun hal-hal yang digambarkan berupa apa, mengapa dan bagaimana terjadinya suatu kejadian. M. Djunaidi Ghony dan Fauzan Almanshur, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), 44. Ulber Silalahi, *Metode Penelitian Sosial* (Bandung: Refika Aditama, 2010), 28.

[71] Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI-Press, 1992), 16-21.

beberapa persoalan dalam perkawinan Islam. Data yang berhubungan langsung dengan permasalahan disajikan secara naratif dengan cara membuat tema-tema atau kategori-kategori tertentu pada persoalan yang disajikan sesuai dengan pola-pola yang terbaca dari hasil wawancara.

Setelah itu ditarik suatu kesimpulan (konklusi) bahwa ulama Banjar memiliki pandangan, sikap dan corak-corak tertentu khususnya dalam persoalan-persoalan perkawinan Islam. Kesimpulan ini diperkuat melalui verifikasi data baik berasal dari konsistensi setiap penuturan yang disampaikan ulama Banjar terhadap beberapa persoalan yang diajukan atau kesesuaian yang diucapkan dengan kondisi yang terjadi. Di samping itu karena persoalan-persoalan yang dianalisis adalah berkaitan dengan hukum Islam (perkawinan Islam) maka analisis melalui *uṣūl al-fiqh* dan kaidah-kaidah fikih terhadap pandangan-pandangan yang dikemukakan merupakan suatu keniscayaan untuk dilakukan. Begitu juga karena ada kaitannya dengan pemikiran ulama maka analisis melalui sosiologi pengetahuan pun mesti disertakan.

# BAB 2

# Ketentuan-Ketentuan Perkawinan dan Beberapa Teori Penetapan Hukum Islam

## A. Beberapa Aturan dalam Hukum Perkawinan Islam

### 1. Akad Nikah

#### a. Pengertian Akad Nikah

Akad nikah merupakan dua kata yang memiliki makna tersendiri. Akad berasal dari عقدا – يعقد – عقد diartikan sebagai sebuah ikatan perjanjian, sementara nikah yang berasal dari نكحا – ينكح – نكح, diartikan sebagai "الضمّ والجمع"[1] yaitu menyatukan dan mengumpulkan. Diartikan pula sebagai "التداخل"[2] yaitu "saling memasukkan" atau "عبارة عن الوطء والعقد"[3] yaitu suatu ungkapan tentang jimak dan akad.

Menurut syarak, kata nikah adalah suatu akad yang diucapkan dalam pernikahan[4] atau suatu akad yang dinyatakan untuk mendapatkan legalitas kepemilikan agar dapat melakukan hubungan dengan istrinya.[5] Ada pula yang mengartikan nikah sebagai "الوطء"[6] yaitu hubungan badan. Menurut para ulama adanya perbedaan ini karena kata nikah bermakna ganda

---

[1] Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fī al-Madhab*, Vol. V (t.t.: Dār al-Salām, 1997), 3. Lihat pula Abī Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad al-'Aynī, *al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1990), 469.

[2] Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994), 188.

[3] Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuh*, Vol. VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 29.

[4] Abī Muḥammad 'Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Vol. IX (Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997), 339.

[5] Al-Ghazālī, *al-Wasīṭ fī*, Vol. V, 3.

[6] Abī Isḥāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Mufliḥ al-Hanbalī, *al-Mubdi' Sharḥ al-Muqni'*, Vol. VI (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 81. Lihat pula al-Qurāfī, *al-Dhakhīrah*, Vol. IV, 188.

(*mushratak*) yaitu "العقد" dan "الوطء".[7] Menurut mazhab al-Ḥanafī makna hakiki kata nikah adalah "الوطء" dan makna metafora yaitu "العقد". Mazhab al-Shāfi'ī menyatakan makna hakiki kata nikah "العقد", sementara makna metafora adalah "الوطء". Berbeda dengan kedua mazhab di atas, mazhab al-Mālikī dan al-Ḥanbalī memahami bahwa makna hakiki kata nikah adalah "الوطء" dan "العقد" secara bersamaan.[8]

Dapat dipahami bahwa akad nikah adalah suatu akad yang di-ucapkan oleh mempelai laki-laki dan wali perempuan ketika melang-sungkan pernikahan. Akad tersebut bertujuan agar pergaulan antara laki-laki dan pihak perempuan yang melakukan akad menjadi halal.

**b. Kedudukan Akad Nikah**

Apabila dicermati akad nikah tidak hanya ucapan untuk menghalal-kan hubungan laki-laki dan perempuan, tetapi merupakan ikatan batin antara keduanya untuk hidup bersama membangun dan membina rumah tangga. Di samping itu akad nikah merupakan kerelaan dan kesediaan keduanya untuk mengikatkan diri untuk hidup berumah tangga. Kerelaan dan kesediaan merupakan hal yang abstrak dan tidak dapat dilihat kasat mata. Ia hanya dapat diukur dan diidentifikasi melalui indikasi-indikasi yang terlihat dari kedua belah pihak atau salah satu di antara keduanya yang dibuktikan pula melalui akad atau *ījāb* dan *qabūl.*[9]

Dasar hukum akad nikah ini terdapat dalam al-Qur'an, 4: 30 tentang "ميثاقا غليظا" yaitu perjanjian yang sangat kuat yang maksudnya perjanjian yang diambil oleh orang tua pihak perempuan dari calon suami anaknya.[10] Perjanjian tersebut merupakan penyerahan kehormatan anak perempuannya kepada calon suami yang dicintai anaknya. Suami pun menyambut penyerahan ini dan menjadikan perempuan tersebut sebagai istri yang dicintainya untuk hidup bersama dalam membangun dan membina rumah tangga dengan rukun dan damai.[11] Rasulullah juga melakukan hal tersebut ketika menikahkan Fāṭimah dengan 'Ali ibn Abī Ṭālib. Ketika itu

---

[7] Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī,* Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Arqām, 1997), 3.

[8] Al-'Aynī, *al-Bināyah fī*, Vol. IV, 469.

[9] Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II (Kairo: al-Fatḥ li I'lām al-'Arabī, 1995), 124.

[10] Muhammad Quriash Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 368.

[11] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. IV (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), 305.

Rasulullah berkata kepada 'Alī bahwa Fāṭimah ini untuk 'Alī dan berharap kepada 'Alī agar dapat bergaul dengan Fāṭimah secara baik.[12]

Dengan demikian akad inilah yang menjadi dasar untuk hidup bersama sebagai suami istri.[13] Akad ini pula yang dijadikan pegangan oleh istri ketika meninggalkan orang tua dan saudara-saudara serta keluarganya yang lain untuk hidup bersama dengan suami yang dicintainya. Suami pun mempergauli istrinya dengan baik dan seandainya terjadi pula perceraian, harus dilakukan dengan baik.[14]

### c. Syarat dan Rukun Akad Nikah

Syarat adalah segala sesuatu yang mesti dipenuhi sebelum melaksanakan akad dan apabila tidak dipenuhi menyebabkan akad tidak dapat dilaksanakan. Rukun adalah unsur-unsur yang harus ada ketika melaksanakan akad dan jika salah satu unsur tidak ada atau tertinggal, maka akad yang diselenggarakan tidak sah. Akad nikah yang tidak mencukupi salah satu syarat menjadi akad nikah yang batil, sementara akad nikah yang tidak memenuhi salah satu rukun termasuk akad nikah yang *fāsid.* Keduanya memiliki akibat hukum yang sama, yakni tidak sahnya akad nikah yang diselenggarakan.

### 1) Rukun Akad Nikah

Rukun nikah dalam mazhab Ḥanafī ada dua yaitu ijab dan kabul,[15] sementara saksi berkedudukan sebagai syarat dan tidak mesti harus adil. [16] Wali dalam akad nikah juga berkedudukan sebagai syarat sah nikah, tetapi apabila perempuan tersebut berusia balig dan berakal sehat maka ia dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa wali baik ia masih sebagai perawan atau pun janda. [17]

Dalam mazhab al-Mālikī rukun nikah sebanyak empat unsur yaitu wali, mahar (jumlah mahar boleh tidak disebut), *maḥall* (calon suami dan calon istri) yang tidak terhalang untuk dinikahi dan *ṣīghah* (ijab dan

[12] Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 2, 368.

[13] Ibid.

[14] T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid: An-Nūr*, Vol. 1 (Semarang: Pustaka Rizki, 2000), 814.

[15] Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 36. 'Abd. Al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah), 16.

[16] Muḥammad Jawād Mughnīyah, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Khamsah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Jawād, 2000), 296.

[17] Ibid., 321.

kabul).[18] Adapun saksi dalam mazhab ini adalah sebagai syarat[19] yang maksudnya dua orang saksi itu tidak wajib hadir sewaktu akad nikah, tetapi menjadi wajib jika si suami bermaksud ingin menggauli istrinya. Apabila tidak mendatangkan saksi, sementara suami telah menggauli istrinya maka akad tersebut harus dibatalkan secara paksa.[20]

Namun dalam referensi lain pada mazhab ini, rukun akad nikah adalah calon suami, calon istri, wali dan *ṣīghah*[21] tanpa menyebutkan mahar sebagaimana pendapat di atas. Keempat unsur ini mesti ada ketika akad nikah, tetapi yang pasti sebagai rukun adalah calon suami dan calon istri, sementara wali dan *ṣīghah* sebagai syarat sedangkan saksi dan mahar bukan termasuk rukun dan bukan pula termasuk syarat karena akad nikah dapat dilaksanakan walaupun tidak ada saksi dan mahar.[22] Khususnya saksi, seperti disebutkan sebelumnya ia baru diperlukan ketika keduanya ingin berkumpul sebagai suami istri.

Dalam mazhab al-Shāfi'ī rukun nikah terdiri dari lima unsur yaitu calon suami, calon istri, seorang wali, dua orang saksi laki-laki dan *ṣīghah*.[23] Adapun syarat-syarat akad nikah menurut mazhab al-Shāfi'ī terdapat pada masing-masing rukun.

Dalam mazhab al-Ḥanbalī rukun nikah terdiri dari tiga unsur yaitu calon suami dan calon istri, ijab oleh wali atau yang mewakili, dan kabul sebagai jawaban dari ijab.[24] Adapun wali dan saksi menjadi syarat sah akad nikah. Wali dipastikan ada dalam akad nikah karena hanya wali yang mengucapkan ijab. Begitu juga saksi disyaratkan harus dua orang laki-laki, balig dan berakal. Hal ini menunjukkan bahwa saksi pun harus hadir untuk menyaksikan akad nikah.[25]

---

[18] Muḥammad 'Urfah al-Dusūqī al-Mālikīyah, *Ḥāshiyat al-Dusūqī 'alā al-Sharḥ al-Kabīr*, Vol. II (t.t.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 220. Bandingkan dengan Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 16.

[19] Ibid.

[20] Mughnīyah, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib*, 296-297.

[21] Muḥammad Sukkālī al-Mijjājī, *al-Muhadhdhab min al-Fiqh al-Mālikī wa Adillatih*, Vol. II (Jazā'ir: Dār al-Wa'dī, 2010), 11.

[22] Abū 'Abd. Al-Lāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd. al-Raḥmān al-Mālikī al-Maghribī, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Shaikh Khalīl*, Vol. IV (Mūrītāniyā: Dār al-Riḍwān, 2010), 228.

[23] Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 17. Muṣṭafā al-Khin dan Muṣṭafā al-Bughā, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*, Vol. IV (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 55.

[24] Manṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, Vol. V (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983), 37.

[25] Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 24.

Itulah beberapa rumusan rukun dan syarat akad nikah menurut para ulama mazhab. Apabila rukun akad nikah ini dilihat kembali dalam mazhab masing-masing ulama ada dua unsur yang selalu disebut yaitu ijab dan kabul. Para ulama tampaknya menyepakati dua unsur tersebut menjadi rukun akad nikah, sementara unsur-unsur yang lain seperti calon suami dan calon istri merupakan suatu kemestian adanya akad nikah, sedangkan wali dan saksi terjadi perbedaan pendapat ada yang menempatkannya sebagai rukun ada pula sebagai syarat bahkan tidak berada pada keduanya.

Adapun rukun akad nikah yang dianut hukum positif Islam Indonesia tampaknya mengikuti rumusan mazhab al-Shāfiʿī. Hal ini dapat dilihat dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 14 menyebutkan bahwa dalam pelaksanaan akad nikah diwajibkan adanya calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, ijab dan kabul.[26]

**2) Syarat-syarat Akad Nikah**

**a) Calon Mempelai**

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 15 sampai 18 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi bagi calon mempelai adalah usia calon suami minimal 19 tahun dan calon istri minimal berusia 16 tahun. Bagi yang belum mencapai usia tersebut harus mendapat izin dari pengadilan. Perkawinan yang diseleng-garakan juga atas persetujuan calon mempelai yang dibuktikan melalui pernyataan tegas dan nyata baik melalui tulisan, lisan, atau isyarat. Namun dapat pula diam, selama tidak ada penolakan yang tegas. Kesetujuan ini ditanyakan kembali oleh Pegawai Pencatat Nikah di hadapan dua saksi yang telah ditentukan dan apabila ada yang tidak setuju maka akad nikah tidak dapat dilangsungkan.[27]

Di samping itu tidak terdapat pula larangan bagi keduanya untuk melangsungkan pernikahan sebagaimana diatur pada pasal 39 sampai pasal 44 seperti pertalian nasab, pertalian kerabat semenda, pertalian sesusuan, perempuan yang masih terikat perkawinan dengan pria lain, perempuan yang masih dalam masa idah dan berbeda agama. Dilarang pula seorang suami memadu istri yang mempunyai hubungan pertalian nasab atau sesusuan dengan istrinya, dan larangan tersebut tetap berlaku meskipun

[26] Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum* (Jakarta: Dirjen Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2004), 169.

[27] Ibid.

istrinya telah ditalak *raj'ī* asalkan masih dalam masa idah. Larangan lainnya adalah seorang suami menikahi perempuan lain sementara ia telah mempunyai empat orang istri atau salah seorang dari istrinya dalam masa idah talak *raj'ī*. Begitu juga dilarang bagi suami menikahi mantan istrinya yang telah di*li'an* atau ditalak tiga kecuali mantan istri itu kawin dengan pria lain, kemudian perkawinan tersebut putus *ba'd al-dukhūl* dan telah habis masa idahnya.[28]

**b) Wali Akad Nikah**

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 19 sampai pasal 23 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi wali akad nikah adalah harus laki-laki, Muslim dan akil balig. Wali bisa dari nasab dengan urutan kekerabatan yang telah ditentukan disertai dengan syarat-syarat lainnya atau bisa juga wali hakim. Wali hakim baru dibolehkan apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau enggan.[29]

**c) Dua Orang Saksi**

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 24 sampai pasal 26 bahwa akad nikah harus disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki yang Muslim, adil, akil balig, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli. Di samping ikut menyaksikan, saksi juga harus menandatangani akta nikah pada waktu dan di tempat akad nikah dilangsungkan.[30]

**d) Ijab dan Kabul**

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 27 sampai pasal 29 bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam mengucapkan ijab kabul adalah ijab dan kabul antara wali dan calon mempelai pria harus jelas beruntun dan tidak berselang waktu. Wali dan pengucapan ijab dapat diwakilkan kepada orang lain. Begitu juga pengucapan yang pada dasarnya diucapkan secara langsung oleh calon mempelai pria, tetapi dalam hal-hal tertentu dapat diwakilkan kepada pria lain dengan syarat adanya pemberian kuasa secara tegas dan tertulis untuk mewakili akad nikah tersebut. Namun apabila calon mempelai

[28] Ibid., 173-174.
[29] Ibid., 170-171.
[30] Ibid. 171.

perempuan atau walinya keberatan maka akad nikah pun tidak dapat dilangsungkan.[31]

Itulah beberapa syarat yang ditentukan baik yang didasarkan kepada nas ataupun hasil dari pendapat para pakar hukum Islam klasik yang kemudian dilakukan unifikasi dan selanjutnya dikodifikasi yang akhirnya menjadi pedoman umat Islam Indonesia dalam melaksanakan akad nikah.

**d. Ketentuan Pencatatan Akad Nikah dalam Hukum Positif**

Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam mengatur pada pasal 6 ayat (1) bahwa akad nikah mesti dilakukan di hadapan dan diawasi secara langsung oleh Pegawai Pencatat Nikah, bahkan pada pasal 5 ayat (1) proses tersebut juga harus dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah. Pada pasal 7 ayat (1) disebutkan apabila akad nikah dilangsungkan di luar pengawasan dan tidak tercatat secara resmi sehingga akad itu pun tidak dapat dibuktikan melalui akta nikah, maka akibatnya sebagaimana pasal 6 ayat (2) akad nikah yang telah dilangsungkan tidak memiliki kekuatan hukum yang tetap.[32]

Berdasarkan beberapa ketentuan yang dikemukakan di atas, sebenarnya pencatatan akad nikah di samping bertujuan untuk menjamin ketertiban penyelenggaraan akad nikah, juga yang lebih utama adalah untuk melindungi kepentingan-kepentingan suami istri dalam menjalani kehidupan rumah tangga. Suami istri dapat membuktikan bahwa keduanya merupakan pasangan legal di mata hukum Islam maupun negara dan berhak pula mendapatkan perlindungan negara baik berkaitan dengan identitas seperti pembuatan Kartu Tanda Penduduk, Kartu Keluarga, Pasport, Akta Kelahiran anak, atau pun berkaitan dengan politik yaitu berhaknya memberikan suara atau dipilih pada pemilihan umum.

Hak-hak istri dalam rumah tangga dapat dilindungi secara sah di mata hukum. Suami tidak dapat melakukan tindakan-tindakan yang dapat merugikan istri baik secara fisik maupun psikis. Istri bahkan berhak menuntut apabila selama berumah tangga suami melakukan tindakan yang dipandang melanggar perjanjian-perjanjian yang telah disepakati ataupun pengabaian *ta'līq ṭalāq* yang diucapkan ketika akad nikah dilangsungkan.

---

[31] Ibid.

[32] Ibid., 167.

**e. Dampak Akad Nikah tidak Tercatat**

Perempuan yang dinikahi tidak secara tercatat cenderung sulit mendapatkan dan mempertahankan hak-haknya. Hal ini karena tidak adanya bukti otentik terhadap pernikahan tersebut sehingga hak-hak istri dan anak-anak baik dalam mendapatkan pengakuan hubungan, pengakuan keturunan, pengakuan sebagai ahli waris atau perlindungan negara tidak dapat ditegakkan[33] yang akhirnya dapat menimbulkan konflik berkepanjangan.[34]

Orang yang paling menderita dalam akad nikah seperti ini adalah pihak perempuan karena cenderung mendapatkan perlakukan tidak adil dan manusiawi. Ketika suami merasakan tidak adanya kecocokan lagi, dengan mudah pihak perempuan ditinggalkan. Akhirnya janda-janda dan anak-anak terlantar baik secara ekonomi atau pun secara psikologis semakin bertambah,[35] sementara suami yang sejak awal mengadakan akad nikahnya tidak tercatat, tidak dapat digugat melalui lembaga negara karena legalitas hubungan itu tidak memiliki kekuatan hukum yang tetap. [36]

**2. Poligami**

**a. Pengertian Poligami**

Poligami dapat diartikan beristri lebih dari satu orang sampai batas maksimal sebanyak empat orang istri. Dalam mazhab Ahl al-Sunnah tidak dibolehkan beristri melebihi dari empat orang istri dalam satu waktu. Oleh karena itu apabila ingin menambah istri untuk yang kelima maka diharuskan menceraikan salah seorang dari istri yang ada sampai berakhirnya masa idah istri tersebut. [37]

Poligami dibatasi hanya sampai empat orang istri karena apabila melebihi dari ketentuan tersebut dikhawatirkan justru akan mendapatkan dosa, salah satunya adalah kesulitan dalam memenuhi hak-hak istri. Pada dasarnya memang para suami tidak memiliki kemampuan menunaikan hak-hak para istri secara sempurna. Oleh karena itu apabila merasa khawatir

---

[33] Suhaeri, "Mengurai Benang Kusut Dualisme Nikah Sirri (Upaya Meratifikasi Rancangan Undang-Undang Nikah Sirri)", *Musâwa*, Vol. 12, No. 1 (Januari 2013), 84.

[34] Nafilah Abdullah, "Menyoal Kembali Perkawinan di Bawah Tangan (Nikah Sirri) di Indonesia", *Musâwa*, Vol. 12, No. 1 (Januari 2013), 65.

[35] Khoirul Hidayah, "Persoalan Hukum Perempuan Rembang Akibat Praktik Nikah Sirri", *de jure: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2011), 87.

[36] Umul Baroroh, "Keberagamaan dan Fundamentalisme sebagai Faktor Persepsi tentang Kesetaraan Jender, Sikap terhadap Nikah Sirri, dan Respons pada Rencana Legislasi Nikah Sirri", *Innovatio*, Vol. XI, No. 1 (Januari-Juni 2012), 72.

[37] Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 165.

tidak dapat memenuhi syarat-syarat yang ditentukan maka cukup memiliki satu istri[38] dan apabila tetap dilakukan tanpa mempedulikan adanya hak-hak istri yang akan dilanggar maka haram melakukan poligami.[39]

**b. Syarat-syarat Poligami**

Secara umum, ada dua syarat yang harus dipenuhi dalam berpoligami yaitu dipastikan dapat berbuat adil dengan para istri dan dipastikan pula mampu memberikan nafkah. Kewajiban berbuat adil tersebut adalah memperlakukan sama rata antar istri baik berkaitan dengan materi, keharmonisan hubungan atau dalam membagi waktu. Namun terkait dengan perasaan, cinta, kecenderungan dan kasih sayang tidak menjadi syarat harus adil dalam poligami, tetapi tentunya perasaan tersebut tidak boleh berlebihan.[40]

Tidak jauh berbeda dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pada pasal 55 sampai 59 diatur bahwa jumlah istri hanya sampai empat orang, mampu dan adil kepada semua istri dan anak-anaknya. Apabila syarat-syarat ini tidak mungkin dapat dipenuhi maka suami dilarang beristri lebih dari satu orang. Agar keadilan dan kemampuan tersebut dapat diukur secara objektif, keinginan poligami ini harus mendapat izin dari Pengadilan Agama. Apabila tidak ditaati maka pernikahan dengan istri kedua, ketiga dan keempat tidak memiliki kekuatan hukum.[41]

Izin yang diberikan pengadilan pun hanya istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan atau tidak dapat berketurunan. Izin ini juga baru diberikan apabila adanya kepastian dari suami bahwa ia mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anaknya. Selain itu ada pula persetujuan istri baik secara tertulis atau lisan dan untuk persetujuan tertulis harus ditegaskan kembali melalui persetujuan lisan. Persetujuan ini baru ditiadakan apabila istri-istri tidak dapat diminta persetujuannya atau tidak dapat dihubungi lagi sekurang-kurangnya dua tahun atau ada penilaian lain dari hakim.[42]

Namun apabila istri tidak bersedia memberikan persetujuan tersebut sementara suami tetap berkeinginan untuk berpoligami, maka pengadilan agama dapat menetapkan suatu ketetapan terkait dengan izin tersebut setelah memeriksa dan mendengar keterangan istri yang bersangkutan di

---

[38] Ibid., 167.
[39] Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186 dan 189.
[40] Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 168. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186.
[41] Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 176.
[42] Ibid., 177.

persidangan. Suami atau istri memiliki hak untuk melakukan banding atau kasasi atas ketetapan yang diberikan.[43]

**c. Kritik terhadap Praktik Poligami**

Patut dipertimbangkan kembali ungkapan Ibn 'Abd al-Salām yang dikutip al-Bayjūrī bahwa di zaman Nabi Mūsā as dibolehkan menikahi perempuan tanpa batas. Alasannya semata-mata untuk kemaslahatan laki-laki karena pada masa itu Fir'awn telah banyak membunuh anak laki-laki sehingga jumlah laki-laki tidak berbanding dengan perempuan. Di samping itu poligami tidak dibatasi agar kaum perempuan tidak malu karena belum mendapatkan suami. Namun pada zaman Nabi 'Īsā as tidak dibolehkan menikahi lebih dari satu orang perempuan. Alasan yang dikemukakan adalah untuk kemaslahatan perempuan karena 'Īsā as dilahirkan tanpa ayah, sehingga wajar jika ajaran 'Īsā as lebih memenangkan perempuan. Adapun dalam ajaran Nabi Muhammad saw memelihara kedua kemaslahatan tersebut yakni dibatasi sampai empat orang istri.[44]

Pendapat di atas menunjukkan bahwa ada atau tidak adanya poligami sepertinya dilihat dari kebutuhan dan penghormatan. Kedua hal ini merupakan satu kesatuan dengan tujuan yang sama yaitu kemaslahatan. Poligami dapat dilakukan karena menjadi kebutuhan primer dan sekaligus sebagai penghormatan pada kaum perempuan. Ketika kebutuhan tersebut sudah tidak ada lagi atau walaupun ada tetapi bukan termasuk kebutuhan primer, terlebih bukan pula sebagai penghormatan, maka bisa jadi poligami tidak dibolehkan.

Poligami idealnya tidak hanya berdasarkan keinginan suami melainkan juga kehendak dari istri atau istri-istri yang lain, yang artinya diketahui dan disetujui istri.[45] Namun terlepas dari semua itu praktik poligami tidak luput dari kritik, bahkan muncul anggapan bahwa poligami di zaman sekarang sebagai bentuk eksploitasi atau kejahatan tersembunyi terhadap perempuan.[46]

Kejahatan yang dimaksud bisa jadi perempuan yang dinikahi sebagai istri muda layaknya seperti simpanan. Selain itu dari beberapa kenyataan

---

[43] Ibid.

[44] Ibrāhīm al-Bayjūrī, *Ḥāshiyat al-Shaikh Ibrāhīm al-Bayjūrī 'alā Sharḥ al-'Allāmah ibn Qāsim al-Ghazzī 'alā Matn al-Sheikh Abī Shujā'*, Vol. II (Beirut: Lebanon, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 173-174.

[45] Ali Imron HS, "Menimbang Poligami dalam Hukum Perkawinan", *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum QISTI*, Vol. 6, No. 1 (Januari 2012), 135.

[46] Ema Khotimah, "Analisis Kritis Wacana Poligami: Praktik Marjinalisasi dan Demonologi Islam dalam Wacana Poligami", *Mediator*, Vol. 9, No. 1 (Juni 2008), 190.

menunjukkan bahwa kehidupan perempuan yang berpoligami lebih banyak mengalami kekerasan daripada kebahagiaan baik berbentuk kekerasan psikologis, fisik, ekonomi, termasuk pula kekerasan seksual.[47] Orang yang pertama kali merasakan dampak tersebut dipastikan adalah istri pertama. Oleh karena itu tidak jarang timbul aspirasi dari berbagai kalangan bahwa poligami yang dilakukan tidak secara prosedural termasuk melakukan pelanggaran hukum yang layak dipidanakan.[48]

### 3. Talak

#### a. Pengertian Talak

Talak (*al-ṭalāq*) secara etimologi diartikan "حل الوثاق" yaitu lepasnya ikatan atau secara terminologi diartikan "حل عقدة التزويج" yaitu lepasnya ikatan perkawinan.[49] Pengertian talak lainnya adalah lepasnya ikatan perkawinan yang diucapkan dengan lafal yang jelas (*ṣarīḥ*) seperti "أنت طالق" atau melalui sindiran (*kināyah*) seperti "اذهبي إلى أهلك" yang disertai dengan niat talak.[50] Dapat disimpulkan bahwa talak adalah lepas atau putusnya hubungan perkawinan suami istri dengan cara diucapkan secara jelas dan tegas atau melalui sindiran disertai niat untuk menceraikan istri.

#### b. Macam-macam Talak

Dilihat dari boleh tidaknya, talak terbagi kepada *sunnī* dan *bid'ī.* Talak *sunnī* adalah dibolehkan karena dilakukan pada saat istri suci dan tidak pula mencampurinya. Talak *bid'ī* adalah dilarang karena menjatuhkan talak di saat istri sedang haid atau dalam keadaan suci tetapi dicampuri pada waktu suci itu. [51]

Dilihat dari jumlah, talak terbagi kepada talak *raj'ī* dan talak *bā'in.* Talak *raj'ī* adalah talak satu dan talak dua yang dalam hal ini suami masih

---

[47] Rudi Nuruddin Ambary, "Perkawinan Poligami yang Berkeadilan", *Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 1 (Januari 2013), 75.

[48] M. Nurul Irfan, "Kriminalisasi Poligami dan Nikah Sirri", *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 2 (Juli 2011), 135. Uniknya, di samping adanya organisasi yang secara nyata menerima poligami seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI - kini telah dibubarkan pemerintah) dan Global Ikhwan Indonesia (GII), tetapi ada juga yang menamakan dirinya sebagai Klub Istri Taat Suami (KITS) yang menebarkan motivasi untuk berpoligami sebagai wujud kepatuhan kepada Allah dan Rasul. Lihat dalam Slamet Firdaus, "Poligami bagi yang Mampu Monogami bagi yang tidak Mampu", *Al-Manahij Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VI, No. 2 (Juli 2012), 275-276.

[49] Maḥmūd al-Miṣrī Abū 'Ammār, *al-Fiqh al-Muyassar li Mar'at al-Muslimah* (Mesir: Dār al-Taqwā, 2012), 825.

[50] Abū Bakar Jābir al-Jazā'irī, *Minhāj al-Muslim* (Kairo: Dār ibn al-Jawzī, 2013), 350.

[51] Ibid., 351-352.

memiliki hak untuk rujuk kepada istrinya, asalkan belum habis masa idah yang ditempuh istri. Dalam keadaan seperti ini, istri tidak dapat dirujuk kembali karena dengan habisnya masa idah tersebut status talak berubah menjadi talak *bā'in ṣughrā*.[52]

Talak *bā'in* sendiri terbagi kepada *bā'in ṣughrā* dan *bā'in kubrā*. Talak *bā'in ṣughrā* adalah talak yang tidak boleh dirujuk, tetapi apabila suami istri ingin hidup bersama membangun rumah tangga kembali, mereka mesti melakukan akad baru dengan berbagai syarat dan rukun akad nikah. Talak *bā'in ṣughrā* terjadi karena beberapa hal yaitu talak *raj'ī* yang sudah habis masa idah tetapi belum melakukan rujuk, talak khuluk (*khul'*) atau cerai gugat seorang istri kepada suami dengan cara membayar uang *'iwaḍ*, talak *fasakh* yang diputuskan hakim dan talak yang belum sempat melakukan hubungan.[53]

Talak *bā'in kubrā* adalah talak tiga (terjadi dalam waktu yang berbeda). Talak ini memutuskan sama sekali akad nikah, sehingga suami tidak dapat merujuk mantan istrinya lagi kecuali dengan beberapa persyaratan. Si istri harus menikah terlebih dahulu dengan laki-laki lain (bukan rekayasa) dan hidup bersama serta melakukan hubungan sebagai suami isteri. Kemudian mereka berdua bercerai dan si istri telah menghabiskan masa idahnya dan itu pun mesti dilakukan dengan akad nikah yang baru.[54]

### c. Talak dalam Hukum Positif Islam Indonesia

#### 1) Penggunaan Istilah Cerai

Di Indonesia kata talak disebut juga dengan kata cerai atau putusnya perkawinan. Keinginan untuk bercerai atau memutuskan perkawinan dapat datang dari suami dapat pula datang dari istri. Kehendak cerai yang datang dari suami disebut cerai talak, sementara kehendak cerai yang datang dari istri disebut cerai gugat.[55] Istilah cerai talak dan cerai gugat diatur dalam Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama pasal 66 dan 75 sehingga suami yang melakukan permohonan cerai talak disebut

---

[52] Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 303-304.

[53] Ibid., 305-306.

[54] Ibid., 306.

[55] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006), 197.

pemohon dan istrinya sebagai termohon, sementara istri yang mengajukan cerai gugat disebut penggugat dan suaminya sebagai tergugat.[56]

**2) Beberapa Alasan Cerai Talak atau Cerai Gugat**

Dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 116 diatur beberapa alasan dapat terjadinya cerai talak atau cerai gugat. Alasan-alasan tersebut adalah salah satu pihak berselingkuh, menjadi pemabuk dan pecandu narkoba atau narkotika. Salah satu pihak meninggalkan pihak lainnya selama dua tahun berturut-turut tanpa keterangan dan tanpa izin bahkan tanpa adanya alasan yang dianggap sah. Salah satu pihak masuk penjara sekurang-kurangnya 5 tahun.[57]

Alasan-alasan selanjutnya, di antara suami dan istri selalu terjadi perselisihan yang tidak dimungkinkan lagi untuk mempertahankan rumah tangganya, suami melanggar taklik talak, atau salah satu pihak melakukan tindak kekerasan dalam rumah tangga terhadap pihak lainnya, termasuk pula salah satu pihak mengalami cacat tubuh atau penyakit yang akhirnya tidak dapat melaksanakan salah satu kewajibannya di dalam rumah tangga, bahkan cerai talak atau cerai gugat juga dapat terjadi karena salah satu pihak murtad.[58]

**3) Proses Cerai Talak atau Cerai Gugat**

Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan pasal 39 ayat (1) yang senada pula diatur dalam Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pasal 115 disebutkan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan agama setelah para hakim tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.[59] Di samping itu pada pasal 116 Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 bahwa cerai talak atau cerai gugat harus didasari dengan alasan-alasan yang jelas seperti yang dijelaskan sebelumnya, juga sebagaimana pasal 123 dalam aturan yang sama, perceraian dipandang resmi terjadi dan terhitung setelah diputuskan pengadilan agama yang ditandai dengan pembacaan ikrar talak di depan persidangan sebagaimana di atur pada pasal 117.[60] Pengakuan terjadinya perceraian ini disebutkan kembali pada pasal 146 ayat (2) Instruksi Presiden

[56] Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 87 dan 89.
[57] Ibid., 189.
[58] Ibid.
[59] Ibid., 125 dan 189.
[60] Ibid., 189-190.

RI No. 1 Tahun 1991 bahwa agar mendapatkan kekuatan hukum yang tetap, perceraian dianggap terjadi beserta akibat-akibatnya setelah jatuhnya putusan dari pengadilan agama.[61]

Diakuinya perceraian hanya melalui proses persidangan sebenarnya bertujuan agar suami tidak bertindak sewenang-wenang dalam menceraikan istri yang merupakan mitra hidupnya selama ini. Tujuan lainnya agar keputusan perceraian ini mendapatkan kepastian hukum dan dapat memberikan perlindungan terhadap hak-hak istri pasca perceraian.[62] Oleh karena itu secara hukum perempuan yang dicerai di luar pengadilan agama dipandang masih sebagai istri yang sah, sehingga hak dan kewajiban sebagai suami istri masih melekat di antara keduanya.[63]

## 4. Idah

### a. Pengertian Idah

Kata idah[64] (*‘iddah* - عدد ج عدّة) yang artinya masa menunggu bagi seorang perempuan untuk tidak menikah setelah terlepasnya ikatan perkawinan dengan suaminya.[65] Idah juga diartikan sebagai masa penantian seorang perempuan yang menyertai hari-harinya tanpa adanya pernikahan.[66] Pengertian lainnya idah adalah masa menunggu yang harus ditempuh perempuan sejak bercerai dengan suaminya untuk tidak menikah atau tidak pula menerima lamaran dari laki-laki lain.[67]

Jelasnya idah adalah masa menunggu beberapa waktu yang diwajibkan kepada perempuan pasca bercerai dengan suaminya baik cerai hidup atau cerai mati dengan berbagai kriteria. Selama masa menunggu ini seorang perempuan harus pula menjaga diri dan kehormatannya (*iḥdād*) serta tidak

---

[61] Ibid., 194.

[62] Makmun Syar‘i, “Reformulasi Hukum Talak di Luar Pengadilan”, *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. XIV, No. 1 (Juni 2015), 73. Orang yang mengalami dampak secara langsung akibat perceraian di luar pengadilan adalah istri dan anak-anak. Lihat dalam Aiya Ernita, “Perkawinan dengan Perempuan yang diceraikan di Luar Pengadilan (Studi di Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh)”, *Premise Law Jurnal*, Vol. 2 (2015), 5.

[63] Siti Sri Rezeki, “Analisis Yuridis terhadap Perceraian di Luar Pengadilan Menurut Kompilasi Hukum Islam dan Fiqih Islam”, *Premise Law Jurnal*, Vol. 14 (2015), 9.

[64] Dalam Kamus Bahasa Indonesia idah diartikan waktu menanti yang lamanya tiga kali haid bagi perempuan yang ditalak atau kematian suami (selama waktu itu ia belum boleh kawin). Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 537.

[65] ‘Ammār, *al-Fiqh al-Muyassar*, 894.

[66] Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 451.

[67] Al-Jazā’irī, *Minhāj al-Muslim*, 359.

dibolehkan menerima lamaran terlebih lagi menikah dengan laki-laki lain. Di samping itu, status perempuan khususnya dalam idah talak *raj'ī* masih sebagai istri yang dapat dirujuk oleh suaminya sampai berakhirnya masa idah. Setelah itu ia pun sudah terlepas dari ikatan perkawinan dengan suaminya dan dapat menentukan hidupnya kembali.

**b. Alasan adanya Idah**

Alasan adanya idah tidak dijelaskan para ulama secara eksplisit. Penjelasan-penjelasan yang ditemukan dari beberapa referensi hanya menyebutkan beberapa hal sebagai berikut: [68]

1) Untuk mengetahui terbebas dan bersihnya rahim perempuan serta tidak terkumpulnya air mani dari dua orang laki-laki atau lebih pada satu rahim karena jika air mani bercampur, keturunan yang keluar pun akan bercampur;
2) Sebagai penghormatan dan pengagungan terhadap akad nikah yang pernah dilakukan;
3) Sebagai media untuk merenung kembali agar suami rujuk kembali pada istrinya;
4) Sebagai media untuk menunaikan hak suami yang telah meninggal dunia dengan cara menghormatinya melalui idah dan menunjukkan rasa duka cita atas kematiannya serta solidaritas terhadap keluarga suaminya (*tafajju'*);
5) Istri dapat berhati-hati memilih suami yang baru sehingga tidak menjadi kemudaratan bagi dirinya dalam menjalani hari-hari berikutnya;
6) Sebagai bentuk *ta'abbudiyah* yakni ibadah yang mesti diterima secara apa adanya dan dilaksanakan serta dijalani dengan yakin tanpa diiringi berbagai pertanyaan.

**c. Macam-macam Idah**

Idah merupakan sebuah kewajiban yang harus dijalani oleh seorang istri setelah terjadinya perceraian. Kewajiban ini merupakan doktrin dalam Islam yang bersumber secara langsung dari al-Qur'an, hadis dan bahkan kemudian menjadi konsensus ulama. Idah dapat diklasifikasikan kepada empat macam, idah dilihat dari hitungan suci atau haid (*'iddah bi al-aqrā'*),

---

[68] Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Yordania: Bayt al-Afkār al-Dawlīyah, 2007), 618. Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, Vol. IV, 454. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 341. Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 627.

idah dilihat dari hitungan bulan (*'iddah bi al-ashhur*), dan idah dilihat dari hitungan sampai melahirkan (*'iddah bi waḍ' al-ḥaml*)[69] serta ada pula tidak ada masa idah.

### 1) Idah dengan *al-Aqrā'*

Idah yang berkaitan dengan *al-aqrā'* adalah idah istri cerai hidup yang masih haid dan pernah melakukan hubungan suami istri (*dukhūl*). Idah yang diwajibkan sebanyak tiga kali *qurū'* sebagaimana dalam al-Qur'an, 2: 228 "والمطلقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء...". Lafal *al-muṭallaqāt* merupakan lafal umum yang bertujuan khusus yaitu istri-istri yang pernah di*dukhūl*,[70] mereka masih haid dan masih bisa suci dari haid.[71] Lafal *yatarabbaṣna* adalah menunggu (*al-intiẓār*)[72] yang dijalani secara sadar dan rida serta bukan karena dipaksa[73] untuk tidak menerima lamaran secara mutlak sampai melewati masa tiga kali *qurū'*.[74]

Lafal *qurū'* diartikan para ulama secara berbeda. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Alī ibn Abī Ṭālib dan para ulama lainnya seperti Mujāhid dan Ḍahāk serta ulama Kufah mengartikan lafal *qurū'* adalah haid[75] yang kemudian menjadi pendapat dari mazhab al-Ḥanafī dan mazhab al-Ḥanbalī.[76] Ulama lainnya seperti 'Ā'ishah, Ibn 'Umar, Zayd ibn Thābit dan ulama Hijaz lainnya mengartikan lafal tersebut adalah suci[77] yang kemudian menjadi pendapat mazhab al-Mālikī dan mazhab al-Shāfi'ī.[78]

Kelanjutan ayat di atas "ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهنّ..." merupakan larangan menyembunyikan kemungkinan adanya janin di dalam rahim mereka, atau larangan menyembunyikan haid atau suci yang

---

[69] Ibid., 630.

[70] Abū 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakar al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Mu'assat al-Risālah, 2006), 35.

[71] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarrī, *Tafsīr al-Ṭabarrī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, Vol. IV (Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.), 499.

[72] Aḥmad Musṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II (Mesir: al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946), 163.

[73] Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. I, 455.

[74] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. II (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 370.

[75] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. IV, 37. Al-Ṭabarrī, *Tafsīr al-Ṭabarrī*, Vol. IV, 500-501. 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs al-Rāzī ibn Abī Ḥatim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. II (Riyāḍ-Makkat al-Mukarramah: Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 415.

[76] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, 164. Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Jīl,1993), 142.

[77] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. IV, 37. Al-Ṭabarrī, *Tafsīr al-Ṭabarrī*, Vol. IV, 506.

[78] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, 164. Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Wāḍih*, Vol. I, 142.

dialami.[79] Hal ini dipandang memperlambat masa idah sehingga memperpanjang kewajiban suami memberikan nafkah, atau bahkan mempercepat masa idah sehingga istri yang dicerai dapat melakukan pernikahan dengan segera.[80] Uraian di atas dapat dipahami bahwa perempuan yang masih haid dan pernah melakukan hubungan suami istri kemudian bercerai dengan suaminya, diwajibkan menempuh masa idah selama tiga kali suci atau haid.

### 2) Idah dengan *al-Ashhur*

Idah yang berkaitan dengan *al-ashhur* terbagi ke beberapa macam. Istri yang ditinggal mati suaminya, walaupun belum pernah melakukan hubungan suami istri, masih kecil atau dewasa, bahkan telah menopause, diwajibkan menempuh masa idah selama empat bulan sepuluh hari[81] sebagaimana al-Qur'an, 2: 234 kecuali istri yang ditinggal mati itu dalam keadaan hamil, maka idahnya sampai melahirkan.[82] Al-Qur'an, 2: 234 tersebut tertulis "والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرا...". Begitu juga istri yang ditinggal mati dalam keadaan belum pernah di*dukhūl* diwajibkan pula beridah selama 4 bulan 10 hari karena untuk menghindari pengingkaran istri bahwa ia belum pernah di*dukhūl*, sementara orang yang paling mengetahui pernah atau tidaknya di*dukhūl* selain dirinya adalah suaminya yang telah meninggal.[83]

Al-Qur'an, 2: 234 ini me*naskh* al-Qur'an, 2: 240 bahwa istri yang tinggal mati mendapatkan nafkah, tinggal di rumah suaminya dan beridah

---

[79] Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī al-Shinqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qura'ān bi al-Qur'ān*, Vol. I (t.t: Dār 'Ālam al-Fawā'id, t.th.), 182.

[80] Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. I, 456.

[81] Tradisi masyarakat pra Islam justru memberlakukan idah beserta *iḥdād* yang tidak manusiawi. Hal ini disebabkan adanya pengkultusan yang berlebihan terhadap suami, sehingga ketika suami meninggal istri diwajibkan menampakan rasa duka cita yang dalam atas kematian suami. Mereka diharuskan mengurung diri dalam kamar kecil yang jauh dari keramaian dan mesti memakai pakaian yang paling jelek. Termasuk pula mereka dilarang untuk berhias (memakai harum-haruman, mandi, memotong kuku, memanjangkan rambut dan menampakkan diri di hadapan khalayak) sampai berlalu satu tahun. Setelah masa tersebut berakhir, mereka pun diperbolehkan keluar rumah, tetapi mereka masih dilempari kotoran binatang dan diharuskan menunggu di pinggir-pinggir jalan untuk membuang kotoran anjing yang setiap kali lewat. Hal ini dilakukan sebagai salah satu bentuk penghormatan mereka terhadap hak-hak suami. Lihat Muḥammad ibn Rizq ibn Ṭarhūnī, *Ṣaḥīḥ al-Sīrah al-Nabawīyah*, Vol. I (Kairo: Dār Ibn Taymīyah, 1410 H), 100-101.

[82] Ibn 'Aṭiyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Vol. III (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 14. Al-Ṭabarrī, *Tafsīr al-Ṭabarrī*, Vol. IV, 79.

[83] Ketentuan di atas diadopsi para ulama hukum Islam Indonesia yang kini dapat dilihat dalam pasal 153 ayat (2) huruf a Kompilasi Hukum Islam.

selama satu tahun.[84] Dilihat secara sepintas ayat di atas ditujukan kepada para suami yang akan meninggal dunia, tetapi ini hanya bahasa yang digunakan al-Qur'an yang sebenarnya merupakan hak suami yang meninggal terhadap istri yang masih hidup,[85] yakni hendaknya para suami memberikan pesan kepada istrinya ketika ia meninggal nanti untuk melaksanakan idah. [86]

Idah yang berkaitan dengan *al-ashhur* juga terdapat pada kasus lain yaitu istri yang dicerai tetapi belum balig atau telah memasuki masa menopause maka idahnya selama tiga bulan sebagaimana al-Qur'an, 65: 4 "واللّئي يئسن من المحيض من نسآئكم إن ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر واللّئي لم يحضن..." . Disebutkan dalam sebuah riwayat setelah al-Qur'an, 2: 228 dan al-Qur'an, 2: 234 diturunkan, masyarakat Islam ketika itu berkomentar masih ada yang belum diatur dalam firman Allah yaitu idah perempuan yang masih kecil (belum haid) dan idah hamil yang akhirnya turunlah al-Qur'an, 65: 4 ini.[87]

Ayat di atas juga mengisyaratkan pada dasarnya idah dihitung berdasarkan *qurū'*, tetapi bagi perempuan yang belum haid atau perempuan yang sudah menopause, perhitungan menurut *qurū'* tidak mungkin diberlakukan sebab perempuan dalam dua kondisi itu belum haid dan di masa menopause, sehingga belum dan tidak ada pula masa suci. Oleh karena itu al-Qur'an memberikan petunjuk agar perhitungan idah dilakukan dengan cara menghitung hari yakni tiga bulan. [88]

### 3) Idah dengan *Waḍ' al-Ḥaml*

Idah dengan *waḍ' al-ḥaml* didasari al-Qur'an, 65: 4 "...وأولت الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ ..." bahwa istri yang dicerai dalam keadaan hamil, idahnya sampai melahirkan. Para ulama menyepakati ayat di atas berlaku pada semua perempuan yang dicerai dalam keadaan hidup. Namun mereka berbeda pendapat tentang idah perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil. Ada yang berpendapat empat bulan sepuluh hari ada pula berpendapat sampai melahirkan.[89] Adapun mayoritas

---

[84] Abū Zamanī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Vol. I (Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2001), 237.

[85] Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. II, (Tunisia: Dār al-Tūnisiah, 1984), 441.

[86] Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. I, 474.

[87] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. XXI, 47.

[88] Amirudin Aranni (ed), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 148.

[89] Al-Ṭabarrī, *Tafsīr al-Ṭabarrī*, Vol. XXIII, 54.

ulama sendiri menyepakati idah perempuan yang tinggal mati suaminya dalam keadaan hamil adalah sampai melahirkan,[90] bahkan dalam pendapat lain walaupun suaminya belum dikubur dan perempuan tersebut melahirkan, ia pun dipandang halal untuk menikah dengan laki-laki lain.[91]

**4) Tidak Ada Masa Idah**

Dalam keadaan tertentu perempuan pun juga tidak memiliki masa idah pasca bercerai dengan suaminya. Namun perceraian yang dimaksud adalah perceraian yang terjadi sebelum melakukan hubungan (*qabl al-dukhūl*). Perempuan atau istri yang dicerai dalam kondisi ini tidak memiliki masa idah sebagaimana diatur dalam al-Qur'an, 33: 49 "...إذا نكحتم المؤمنات ثم طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ فمالكم عليهنّ من عدّة تعتدّونها...". Sebagaimana laki-laki, ia juga dapat secara langsung menerima lamaran bahkan melakukan akad nikah dengan laki-laki lain setelah ditetapkannya perceraian tersebut.[92] Firman Allah ini merupakan *takhṣiṣ* terhadap al-Qur'an, 2: 228 sebelumnya dan men-*takhṣiṣ* pula al-Qur'an, 65: 4.[93]

Itulah beberapa aturan idah yang secara langsung disebutkan dalam al-Qur'an. Jika dilihat dari terang tidaknya makna lafal yang terdapat pada ayat-ayat idah tampaknya termasuk dalam kategori *al-muḥkam*. Jika dilihat dari *dilālah*-nya tampaknya juga termasuk dalam kategori *dilālat al-'ibārah al-Ḥanafiyah* atau *dilālat al-manṭūq al-ṣarīḥ al-Shāfi'īyah*. Berdasarkan gambaran ini maka kedudukan ayat-ayat idah pun menjadi *qaṭ'ī* (pasti).[94] Berdasarkan hal demikian maka idah merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan tanpa bisa ditawar-tawar oleh perempuan manapun berdasarkan kondisi-kondisi idah yang dihadapi.

---

[90] Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 623.

[91] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXVIII, 143.

[92] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Vol. XII (Kairo: Hijr al-Buḥūth, 2003), 78.

[93] Al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. IV, 390.

[94] *Qaṭ'ī* adalah suatu lafal yang hanya mengandung satu makna dan jelas pula maknanya serta tidak menerima takwil, sementara kebalikannya adalah *ẓannī* yaitu suatu lafal yang memiliki banyak makna sehingga dapat diinterpretasikan ke berbagai macam makna dan dapat ditakwil. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), 35. Muḥammad Adīb Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Beirut-Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1993), 525-528. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1996), 137-141.

## B. Teori-teori Penetapan Hukum Islam

### 1. Konsep *Uṣūl al-Fiqh* sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

*Uṣūl al-fiqh* merupakan dua kata yang memiliki makna tersendiri. Dilihat secara etimologi kata *uṣūl* adalah jamak dari *aṣl* yang artinya "tempat bersandar atau dibutuhkannya tiap sesuatu"[95] juga "pondasi tempat dibangunnya sesuatu baik bersifat materi maupun non materi".[96]

Dilihat secara terminologi kata *uṣūl* memiliki beberapa pengertian seperti "*al-dalīl*" landasan atau petunjuk dalam mengkaji persoalan hukum, "*al-qā'idah*" ketentuan umum yang dapat meliputi beberapa persoalan sesuai orientasi makna yang dikandung kaidah tersebut, "*al-rājiḥ*" setiap yang didengar dan dibaca berpatokan pada yang paling kuat yaitu makna yang sebenarnya, "*al-far'*" dan *al-mustaṣḥab* yaitu memberlakukan hukum yang telah ada dan tetap berlaku selama tidak ada hukum yang merubah-nya.[97] Pengertian yang digunakan dari beberapa pengertian di atas dalam *uṣūl al-fiqh* adalah *al-dalīl* yang berperan sebagai dalil-dalil hukum Islam.

Kata *al-fiqh* (fikih) secara etimologi diartikan "paham" [98] yaitu mengetahui suatu persoalan dan memahaminya dengan baik atau "paham dan cerdas"[99] sehingga mampu mengetahui maksud terdalam dari suatu persoalan. Secara terminologi *al-fiqh* diartikan "suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak bersifat *'amalīyah* yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci".[100] Arti lainnya "suatu ilmu tentang hukum-hukum syarak yang bersifat *'amalīyah* beserta dengan dalil-dalilnya" atau "kumpulan hukum-hukum *'amalīyah* yang disyariatkan dalam Islam".[101]

---

[95] 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.th.), 26.

[96] Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: al-Rawḍah, 1998), 43. Lihat juga Haytham Hilāl, *Mu'jam Muṣṭalaḥ al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Jīl, 2003) 33.

[97] 'Abd al-Karīm Zaydān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Mua'assasat al-Risālah, 1998), 8.

[98] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 3450.

[99] Shawqī Ḍayf, et al., *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2004), 698.

[100] 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-Madkhal ilā al-Şarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2005), 36.

[101] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhy al-'Ām*, Vol. I (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 65-66. Lihat juga Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil, *al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsat al-Sharī'ah al-Islamīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī'* (Mesir: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, t.th.), 20. Beberapa redaksi pengertian fikih di atas adalah العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من الأدلة التفصيلية. Redaksi lainnya مجموعة الأحكام العملية المشروعة فى الإسلام. Prof. Ahmad Zahro penulis buku *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* yang diterbitkan LKiS Yogyakarta mengatakan fikih (hukum Islam) adalah segala ketentuan yang bersumber dan atau tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadis.

Jika kedua lafal tersebut digabung menjadi *uṣūl al-fiqh*, maka muncul pengertian baru yang berbeda dari pengertian semula. Beberapa pengertian tersebut adalah:

قواعد يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية [102]

"Kaidah-kaidah yang dapat membawa kepada penggalian hukum-hukum syarak dari dalil-dalilnya yang rinci".

العلم بالقواعد التى ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية[103]

"Ilmu tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan metode-metode untuk menggali hukum-hukum yang bersifat *'amalīyah* dari dalil-dalilnya yang rinci".

مجموعة القواعد والبحوث التى يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[104]

"Kumpulan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang menyampaikan pada perolehan hukum-hukum syarak yang dikaji dari dalil-dalilnya yang rinci".

Dalam redaksi yang berbeda *uṣūl al-fiqh* diartikan "kumpulan pembahasan tentang dalil atau sumber hukum syarak dan cara-cara pengambilan hukum dari sumber hukum syarak".[105] Pengertian ini menegaskan bahwa *uṣūl al-fiqh* berkaitan dengan sumber-sumber hukum Islam, cara pengambilan ketentuan hukum dari sumber yang telah ditetapkan baik melalui kaidah-kaidah bahasa yang ada nasnya maupun melalui kaidah-kaidah umum yang tidak ada nasnya.

Kendatipun para ulama menggunakan redaksi yang berbeda-beda, tetapi semuanya memiliki maksud dan tujuan yang sama bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah, dalil-dalil atau metode-metode yang digunakan untuk menggali, menemukan dan menetapkan hukum Islam. Hal ini menunjukkan *uṣūl al-fiqh* memiliki peran yang sangat penting untuk mengkaji persoalan hukum Islam secara metodologis sehingga hasilnya pun dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu tidak berlebihan apabila *uṣūl al-fiqh* disebut

[102] 'Alī Ḥasb al-Lāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 3.

[103] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 6.

[104] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 12.

[105] Muhammad Asywadie Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), 2.

sebagai “pabrik hukum Islam” atau sebagai “jantungnya” hukum Islam yang kekhususan kerjanya mengkaji persoalan-persoalan hukum sehingga dari kajian ini muncul produk yang disebut hukum Islam (fikih). Proses pengkajian itu dilakukan melalui ijtihad[106] baik beranjak dari pemahaman terhadap teks-teks normatif atau beranjak dari pengkajian terhadap persoalan yang berkembang di masyarakat.

## 2. Metode Penetapan Hukum Islam

Metode penetapan hukum Islam yang digunakan untuk berijtihad terangkum ke dalam tiga bagian yaitu ijtihad *bayānī*, ijtihad *qiyāsī* dan ijtihad *istiṣlāḥī.*[107] Ijtihad *bayānī* adalah ijtihad yang dilakukan melalui *qawā‘id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* yaitu kaidah-kaidah kebahasaan yang digunakan untuk memahami bahasa al-Qur’an dan Hadis. Ijtihad *qiyāsī* adalah ijtihad yang dilakukan melalui metode *al-qiyās* dan *al-istiḥsān* sementara ijtihad *istiṣlāḥi* adalah ijtihad yang dilakukan melalui metode *al-maṣlaḥah, al-‘urf, fatwā al-ṣaḥabī, al-istiṣḥāb, fatḥ al-dharī‘ah* dan *sadd al-dharī‘ah* serta *shar‘ man qablanā*. Di antara ulama ada yang menempatkan *shar‘ man qablanā* sebagai bagian dari *qawā‘id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* karena untuk memahami syariat-syariat sebelum Islam yang tercantum di dalam al-Qur’an atau Hadis dipahami melalui kaidah-kaidah kebahasaan, hanya saja di dalam buku ini *shar‘ man qablanā* dikelompokkan ke dalam ijtihad *istiṣlāḥi.*

Selanjutnya dalam versi yang lain metode ijtihad ini terbagi kepada metode *al-ma‘nawīyah* dan metode *al-lafẓīyah.* Metode *al-ma‘nawīyah* adalah metode penetapan hukum Islam yang berangkat dari pemahaman

---

[106] *Ijtihad* adalah pengerahan segala kemampuan *mujtahid* untuk menggali dan menetapkan status hukum suatu persoalan dari dalilnya dengan jalan sangkaan kuat yang ia sendiri merasa tidak mampu lagi berbuat lebih maksimal dari usaha maksimal yang telah dilakukan. Lihat Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Abī ‘Alī ibn Muḥammad al-Amidī, *Muntahā al-Sūl fī ‘Ilm al-Uṣūl: Mukhtaṣar al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003), 246. Adapun syarat-syarat orang yang dapat berijtihad lihat dalam Al-Sharfī, *al-Ijtihād al-Jamā‘ī*, 59-70. Begitu juga ‘Adnān Muḥammad, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī* (t.t.: Dār ibn al-Jawzī, 1424), 170-175.

[107] Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ijtihād fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (t.tp., Dār al-Nahḍah, 1984), 42-49. Dalam referensi lain, yang pertama disebut *bayān al-nuṣūṣ wa tafsīruhā*, yang kedua disebut *al-qiyās ‘alā al-ashbāh wa al-naẓā’ir* khusus untuk metode *qiyās* dan yang ketiga disebut *ijtihād bi al-ra’yī* termasuk di dalamnya metode *al-istiḥsān* dan yang lainnya. Lihat Shawqī ‘Abduh al-Sāhī*, al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989), 47. Selain itu lihat juga Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 112-115.

tidak langsung pada teks al-Qur'an dan hadis, sementara metode *al-lafẓīyah* adalah metode penetapan hukum Islam yang berangkat dari pemahaman langsung pada teks al-Qur'an dan Hadis.[108] Metode *al-ma'nawīyah* meliputi *al-ijmā'*, *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, *al-'urf*, *al-istiṣḥāb*, *al-dharī'ah*, *fatwā al-ṣaḥabī*, dan *shar' man qablanā* serta termasuk pula *maqāṣid al-sharī'ah*. Metode *al-lafẓīyah* meliputi *al-qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* (kaidah-kaidah kebahasaan). Macam-macam metode penetapan hukum yang digunakan dalam uraian pada bab ini adalah metode *al-ma'nawīyah* dan metode *al-lafẓīyah*.

---

[108] Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 90. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II (Jakarta: Logos, 1999), 2.

**Skema Macam-macam Metode Penetapan Hukum Islam**

Metode Penetapan Hukum Islam

Ijtihad *Bayānī*

Ijtihad *Qiyāsī*

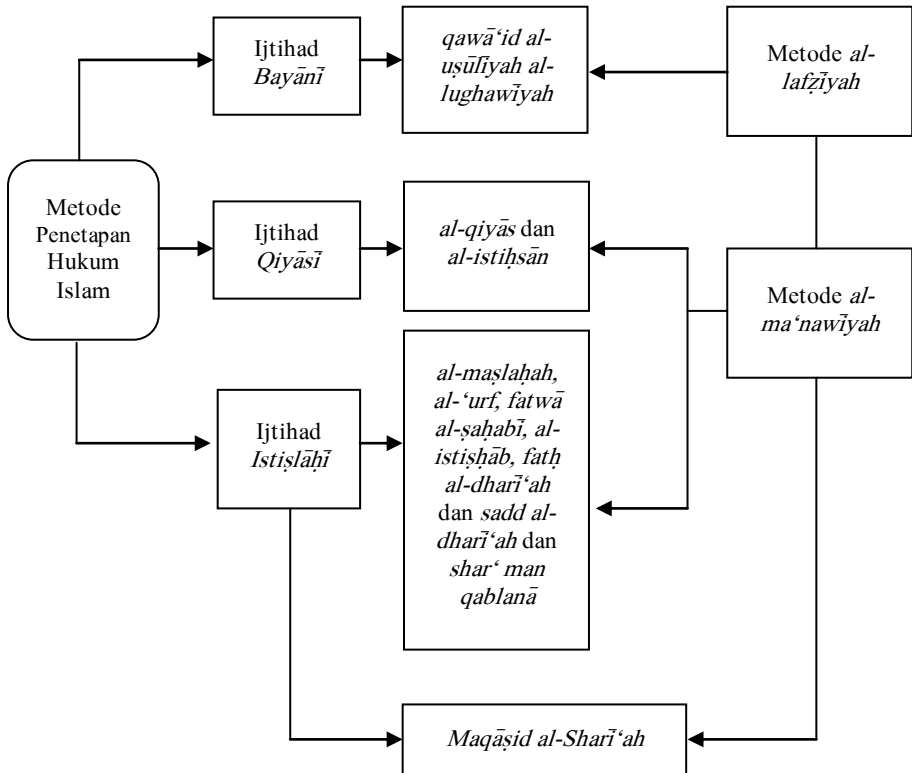
Ijtihad *Istiṣlāḥī*

*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*

*al-qiyās* dan *al-istiḥsān*

*al-maṣlaḥah, al-'urf, fatwā al-ṣaḥabī, al-istiṣḥāb, fatḥ al-dharī'ah* dan *sadd al-dharī'ah* dan *shar' man qablanā*

*Maqāṣid al-Sharī'ah*

Metode *al-lafẓīyah*

Metode *al-ma'nawīyah*

## a. Metode *al-Ma'nawīyah*

Beberapa di antara metode *al-ma'nawīyah* yang digunakan dalam tulisan ini adalah *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, *al-dharī'ah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah.*

### 1) *Al-Qiyās*

*Al-qiyās* dalam arti etimologi adalah ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain.[109] Secara terminologi diartikan dengan redaksi yang berbeda-beda, di antaranya "memberlakukan hukum asal kepada hukum *far'* disebabkan kesatuan *'illah* yang tidak dapat dicapai melalui hanya dengan pendekatan

[109] Lihat Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II, Vol. III (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1996), 124.

bahasa".[110] Pengertian lainnya "menyamakan *'illah* yang ada pada *far'* dengan *'illah* yang ada pada *aṣl* yang di*istinbāṭ*kan dari hukum *aṣl*" [111] atau "menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan *'illah* hukum antara keduanya". [112]

Dapat disimpulkan *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas (*far'*) kepada hukum (*ḥukm al-aṣl*) suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (*aṣl*) disebabkan adanya persamaan *'illah*. Artinya suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang diatur oleh nas karena adanya persamaan *'illah*.

Ada beberapa unsur yang harus terpenuhi ketika menggunakan *al-qiyās* yaitu adanya *aṣl*, *far'*, *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*. [113] *Aṣl* adalah suatu persoalan yang telah diatur dalam nas, *far'* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, *'illah* adalah sifat yang menjadi motif atau motivasi dalam menentukan adanya hukum[114] dan *ḥukm al-aṣl* adalah status hukum yang terdapat pada *aṣl*. Contoh keempat unsur ini, haramnya wisky karena di*qiyās*kan dengan haramnya khamar. Khamar dalam al-Qur'an, 5: 90-91 sebagai *aṣl*, wisky yang merupakan persoalan baru disebut *far'*, sementara adanya zat yang memabukkan disebut *'illah* dan *ḥukm al-aṣl*nya adalah haram.

Mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* menyatakan *al-qiyās* dapat dijadikan *hujjah* baik dalam urusan dunia atau pun agama.[115] Maksudnya dapat dijadikan sebagai dalil atau metode penggalian dan penetapan hukum khususnya pada bagian menyamakan hukum sebagaimana dijelaskan. Sebagian ulama lainnya misalnya dari kalangan Niẓamīyah, Ẓāhirīyah, beberapa golongan al-Shī'ah dan sebagian Mu'tazilah menolak *al-qiyās*

---

[110] تعدّية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة. 'Ubayd al-Lāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr al-Sharī'ah, *Tanqīḥ al-Uṣūl*, Vol. II (Makkah: Maktabat al-Bāz, t.th.), 52

[111] عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبط من حكم الأصل. Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

[112] إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعى بأمر منصوص على حكمه لإشتراكهما فى علة الحكم. Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I (Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 2001), 603.

[113] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. III, 130.

[114] Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 84.

[115] Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Vol. V (t.t.: Mu'assasat al-Risālah, t.th.), 26, 38 dan 49. Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 80. Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. I, 607.

sebagai *hujjah* serta menyatakan tidak boleh menetapkan hukum melalui dalil atau metode ini.[116]

Mayoritas ulama yang memandang *al-qiyās* dapat dijadikan *hujjah* karena berpedoman pada firman Allah al-Qur'an, 5: 59, al-Qur'an, 36: 79, dan al-Qur'an, 59: 2. Pada al-Qur'an, 5: 59 dijelaskan apabila terjadi perbedaan pendapat dalam suatu persoalan hukum, sementara jawaban yang secara eksplisit tidak ditemukan dalam al-Qur'an, Sunnah, maupun pendapat *ulī al-amr* maka persoalan tersebut dikembalikan kepada kaidah-kaidah hukum salah satunya *al-qiyās*. Pada al-Qur'an, 36: 79 menunjukkan bahwa Allah menggunakan *al-qiyās* ketika menjawab pertanyaan orang yang mengingkari hari kebangkitan. Di sini Allah meng*qiyās*kan menghidupkan manusia kembali yang sudah hancur dengan menciptakan pada pertama kali. Menghidupkan kembali lebih mudah daripada menciptakan. Pada al-Qur'an, 59: 2 Allah menggambarkan orang-orang yang berbuat kerusakan akan menerima balasan, sehingga di akhir ayat Allah memerintahkan "فاعتبروا" yaitu ambil pelajaran yang maksudnya menyamakan dirimu dengan diri mereka yang apabila berbuat kerusakan maka akan sama mendapatkan balasan.

Alasan berikutnya berdasarkan dari beberapa hadis Nabi, di antaranya:

إنّ إمرأة من جهينة جأت الى النبى ص.م. فقالت إنّ أمى نذرت أن تحجّ فلم تحجّ حتى ماتت أفأحجّ عنها، قال نعم حجّى عنها أرأيتِ لو كان على أمّكِ دَين، أ كنتِ قاضية، أقضوا الله فالله أحقّ بالوفاء.[117]

Pada hadis di atas Rasulullah meng*qiyās*kan haji dengan hutang[118] dengan mengatakan "hajikanlah ibumu karena nazarnya, bagaimana pendapatmu

---

[116] Ibid., 609-610. Lihat juga Syukur, *Pengantar Ilmu*, 103. Begitu juga A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 122.

[117] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. II, 656-657.

[118] Pada hadis yang lain Nabi Muhammad juga meng*qiyās*kan hal yang serupa. Dalam hadis tersebut disebutkan ada seorang laki-laki datang kepada nabi dan menceritakan bahwa ia mempunyai saudara perempuan yang telah bernazar untuk berhaji, tetapi belum sempat melaksanakan ibadah tersebut ia pun meninggal dunia. Nabi pun menyuruh laki-laki tersebut membayar hutang nazar itu. Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. VI, 2464. Dalam ṣaḥīḥ Muslim Nabi Muhammad kembali meng*qiyās*kan puasa Ramadan dengan hutang yaitu seseorang yang mati meninggalkan hutang puasa, maka diwajibkan kepada ahli warisnya untuk membayar hutang tersebut. Lihat Abū al-Ḥusayn Muslim al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūl al-Lāh* (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006), 509.

jika ibumu memiliki hutang, apakah kamu bayar hutangnya, bayarlah hutang kepada Allah". Hadis ini menunjukkan bahwa Nabi menggunakan *al-qiyās* yang artinya *al-qiyās* dapat digunakan sebagai dalil atau metode penetapan hukum pada kasus lain dari hukum Islam.

Di samping al-Qur'an dan Sunnah, mayoritas ulama juga mengemukakan perkataan para sahabat yang menunjukkan kebolehan bahkan keharusan menggunakan *al-qiyās* sebagai *hujjah*. Salah satunya ucapan 'Umar "أعرف الأشباه والنظائر وقس الأموربرأيك".[119] Namun golongan yang menolak *al-qiyās* juga mengemukakan dalil dari al-Qur'an, Sunnah, juga pendapat sahabat serta rasio. Kendatipun terdapat perbedaan dalam memandang *al-qiyās* tetapi persoalan-persoalan hukum Islam mesti diselesaikan dengan memberikan solusi. Salah satu solusi tersebut adalah menyelesaikannya melalui dalil atau metode *al-qiyās*.

**2) *Al-Istiḥsān***

*Al-istiḥsān* yang berasal dari timbangan إستحسن- يستحسن- إستحسانا berarti "menganggap adanya suatu kebaikan". Maksudnya "mencari yang paling baik untuk diikuti (diterapkan) karena pada dasarnya diperintahkan untuk melakukannya".[120] *Al-istiḥsān* secara terminologi "meninggalkan keharusan melakukan *al-qiyās* untuk melakukan *al-qiyās* lain yang lebih kuat dari *al-qiyās* sebelumnya".[121] Ditinggalkannya *al-qiyās* ini karena pengaruhnya terhadap hukum sangat lemah bahkan membawa kepada kemudaratan, sementara ada *al-qiyās* lain yakni *al-istiḥsān* memiliki pengaruh kuat terhadap hukum yang dapat membawa kepada kebaikan. Dalam mazhab al-Ḥanafī *al-qiyās* yang ditinggalkan adalah *al-qiyās al-jalī*, sementara *al-qiyās* lain adalah *al-qiyās al-khafī* atau *al-istiḥsān*.

*Al-Istiḥsān* dalam mazhab al-Mālikī adalah "mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat"[122] atau "memberlakukan kemaslahatan *juz'ī* ketika berhadapan dengan ketentuan umum".[123] Berdasarkan definisi ini

---

[119] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 54.

[120] Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 200.

[121] العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه . Ḥusayn Muḥammad Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā wa Taṭawwuruhā – Uṣūluhā wa Taṭbīqātuhā*, Vol. II (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2001), 469.

[122] .العمل بأقوى الدليلين . Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

[123] . الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى . Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II, Vol. IV (al-Mamlakah al-Su'ūdīyah al-'Arabīyah: Wuzārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah, t.th.), 148-149.

mazhab al-Mālikī meninggalkan *al-qiyās* karena bertentangan dengan *al-'urf* yang telah dikenal luas atau karena dengan kemaslahatan yang lebih kuat atau juga karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan.[124] Dalam mazhab al-Ḥanbalī *al-istiḥsān* diartikan "meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya." [125] Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat Islam. [126]

Dapat disimpulkan *al-istiḥsān* memiliki dua makna yaitu lebih mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata)[127] karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. Memberlakukan hukum *juz'ī* daripada melaksanakan hukum *kullī* (ketentuan umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'ī* tersebut. Kedua makna ini kemudian dapat disatukan menjadi "menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan dengan *tarjīḥ* yang diakui oleh syarak dan yang terpenting dalam *al-istiḥsān* adalah tercapainya *rūḥ al-ḥukm*".[128]

Mayoritas ulama menggunakan *al-istiḥsān* sebagai dalil atau metode dalam menjawab persoalan-persoalan baru dalam hukum Islam.[129] Al-Shāfi'ī sendiri tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya, tetapi bukan berarti ia menolak secara mutlak. Ia hanya memperketat penggunaan *al-istiḥsān* agar tidak digunakan untuk kepentingan individu, kesenangan dan hawa nafsu serta menetapkan hukum tidak berdasarkan dalil yang kuat. Beberapa dari kalangan ulama menilai al-Shāfi'ī sebenarnya juga menggunakan *al-istiḥsān*. Hal ini dapat dilihat beberapa

---

[124] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 472. Lihat juga Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 738.

[125] أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه. 'Abd al-Lāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Rayyān, 1998), 473. Lihat juga 'Abd al-Karīm ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Namlah, *Itḥāf Dhawī al-Baṣā'ir Sharḥ Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*, Jilid IV (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1996), 289-290.

[126] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 740.

[127] *Qiyās jalī* seperti yang disebutkan di atas adalah *qiyās* yang dikenal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, yakni upaya yang dilakukan untuk menyamakan status hukum yang tidak diatur dalam nas (Alquran atau hadis) kepada status hukum suatu persoalan yang telah diatur dalam nas (Alquran atau hadis) disebabkan adanya persamaan *'illah*.

[128] Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh*, 161 dan 166.

[129] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 474.

kali al-Shāfi'ī menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam[130] atau menggunakan kata lain "*astaḥibbu dhālik*" yang menurut al-Sarakhsī tidak ada bedanya dengan "*astaḥsinu*".[131]

Dasar-dasar yang digunakan para ulama mendukung *al-istiḥsān* berdiri di atas beberapa dasar baik dari al-Qur'an, Sunnah ataupun *al-ijmā'*. Pada al-Qur'an, 2: 185 Allah menghendaki kemudahan dan tidak menginginkan kesulitan pada manusia. Pada al-Qur'an, 39: 17-18 Allah memberikan pujian kepada hamba-Nya yang memilih dan mengikuti perkataan yang terbaik. Maksudnya adalah sesuatu yang terbaik yang dihasilkan dari pertimbangan yang sangat dalam. Orang yang mengikuti yang paling baik berarti memiliki dasar yang kuat, sehingga mengikuti *al-istiḥsān* juga merupakan hal yang terbaik untuk dilakukan.

Di samping itu pada al-Qur'an, 39: 55 Allah memerintahkan untuk mengikuti yang terbaik yang berarti adalah *al-istiḥsān*. Perintah untuk mengikuti yang terbaik tersebut termasuk dalam kategori yang wajib dilakukan. Hal ini diketahui dari adanya *fi'il amar* yakni وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ yang menunjukkan asal setiap perintah adalah wajib dilakukan sebagaimana kaidah amar yakni الأصل فى الأمر للوجوب, maka perintah untuk mengikuti sesuatu yang terbaik memang sebagai perintah yang tidak ada hal lain yang dapat memalingkan perintah wajib kepada hukum yang lain. *Al-istiḥsān* pun merupakan metode yang memiliki dasar sehingga dapat dijadikan *hujjah* dalam menggali dan menetapkan hukum Islam.

Para ulama juga menggunakan salah satu hadis dengan sanad yang *ṣaḥīḥ* tetapi *mawqūf* atau hanya sampai pada 'Abd al-Lāh ibn Mas'ūd yang tertulis:[132]

فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومارأوا سيّئا فهو عند الله سيّئ.[133]

[130] Ibid., Vol. I, 179. Lihat al-Bannānī, *Ḥāshiyah al-'Allāmah al-Bannānī 'alā Sharḥ al-Jalāl Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī 'alā Matn Jam' al-Jawāmi'*, Vol. II (Indonesia-Semarang: Ṭaha Putra, t.th.), 345.

[131] Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II, 201.

[132] Kendati dasar hukum *al-istiḥsān* di atas diperdebatkan apakah benar hadis nabi atau hanya perkataan sahabat, tetapi bukan berarti *al-istiḥsān* tidak memiliki dasar. Dua ayat Alquran di atas sebenarnya telah cukup menunjukkan eksistensi *al-istiḥsān* sebagai metode yang dapat diakui oleh kalangan manapun.

[133] Redaksi hadis dan status serta kualitas *sanad* hadis ini terdapat dalam Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, al-*Musnad li Imām Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal*, Vol. III (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), 505-506. Redaksi yang berbeda " فما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رأه

Dalil di atas menunjukkan bahwa jika bukan *al-istiḥsān* maksudnya, maka tidaklah sesuatu itu juga baik dipandang Allah, karena sesuatu yang dipandang baik umat dapat menjadi sebuah kesepakatan. Kesepakatan ini tidak mungkin terjadi oleh masyarakat jika tidak berdiri di atas dalil yang kuat.

Dalam mazhab al-Ḥanafi *al-istiḥsān* dibagi kepada enam macam: [134]

a) *Al-istiḥsān bi al-naṣṣ* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan ayat atau hadis. Misalnya menurut ketentuan umum orang yang makan minum sewaktu berpuasa adalah batal. Namun hal ini dikecualikan oleh hadis Nabi bahwa orang yang makan minum sewaktu berpuasa karena lupa tidak membatalkan puasanya.

b) *Al-istiḥsān bi al-ijmā‘* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-ijmā‘*. Contohnya seperti jual beli inden atau memesan untuk dibuatkan suatu barang kepada perusahaan atau pengrajin (*istiṣnā‘*). Dalam *al-qiyās* akad ini tidak dibolehkan karena di waktu akad barang masih belum ada, tetapi menurut *al-istiḥsān* praktik ini dibolehkan karena selalu dilakukan di sepanjang zaman, sementara ulama pun tidak mengingkarinya yang akhirnya menjadi konsensus.

c) *Al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-qiyās al-khafī*. Misalnya terkait dengan tanah wakaf. Dalam *al-qiyās al-jalī* tanah wakaf sama dengan jual beli karena pemilik telah memindahkan hak miliknya, sehingga setiap orang yang lewat atau mengalirkan air melalui tanah tersebut mesti meminta izin kepada penerima wakaf. Hal ini sangat menyulitkan yang akhirnya *al-qiyās al-jalī* ini ditinggalkan untuk melaksanakan *al-qiyās al-khafī* dengan akad sewa menyewa sehingga siapa pun dapat lewat di lahan ini atau mengalirkan air melewati lahan tersebut.

d) *Al-istiḥsān bi al-maṣlaḥah* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan kemaslahatan. Misalnya bolehnya dokter melihat aurat perempuan dalam berobat.

e) *Al-istiḥsān bi al-al-‘urf* yaitu *al-istiḥsān* berdasarkan *al-‘urf* atau adat kebiasaan. Contohnya penggunaan tempat mandi umum yang tidak ditentukan berapa lama di dalamnya dan berapa banyak air yang dipakai. Apabila ditentukan untuk mengetahui pembayaran jasanya akan mendapatkan kesulitan karena kebutuhan masing-masing orang

---

المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح". Lihat Sulaymān ibn Dāwd ibn al-Jārūd, *Musnad Abī Dāwd al-Ṭayālisī*, Vol. I (t.t.: Dār Hijr, 1999), 199.

[134] Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II, 202-203 dan 206. Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 743-748.

berbeda-beda. Oleh karena itu pembayarannya pun sesuai dengan kebiasaan yang berlaku.

f) *Al-istiḥsān bi al-ḍarūrah* yaitu *al-istiḥsān* karena keadaan darurat. Misalnya sumur yang kemasukan najis cukup ditambah beberapa galon air agar menjadi suci kembali, karena sangat sulit mengeringkan sumur terlebih lagi sumur yang sumbernya mata air.

### 3) *Al-Maṣlaḥah*

*Al-maṣlaḥah* berasal dari timbangan صلح- يصلح- صلاحا/ صلوحا diartikan sebagai الصلاح yaitu "kebaikan" atau ضدّ الفساد yaitu "kebalikan dari kerusakan".[135] Ada juga yang memahami *al-maṣlaḥah* ini sebagai المنفعة[136] yaitu "sesuatu yang bermanfaat". Sesuatu yang mengandung kebaikan atau manfaat adalah sebuah istilah untuk menunjukkan kenikmatan, kenyamanan dan media-media yang digunakan untuk memperoleh kenikmatan tersebut. Lawan dari manfaat adalah kerusakan atau mudarat yang merupakan ungkapan untuk menunjukkan suatu kesengsaraan, kepedihan dan media-media yang dapat berakibat timbulnya kemudaratan tersebut. [137]

*Al-maṣlaḥah* juga disebut sebagai sesuatu yang menolak kemudaratan dan dengan penolakan ini manfaat atau kemaslahatan pun dapat dicapai. Kesimpulan ini sejalan dengan pemahaman para ulama *uṣūl al-fiqh* yang mengatakan bahwa *al-maṣlaḥah* adalah sebuah dalil atau metode yang digunakan dalam penemuan, penggalian dan penetapan hukum Islam. Proses ini dilakukan baik digali dari sumber hukum Islam (al-Qur'an dan Hadis) dengan menggunakan metode deduktif atau pun digali dari sumber empiris dengan menggunakan metode induktif. Namun tetap terfokus untuk mendatangkan kebaikan dan menolak suatu kemudaratan beserta media-media yang menyertainya. [138]

Mempertimbangkan kembali masih mutlaknya konsep *al-maṣlaḥah*, di antara para ulama *uṣūl al-fiqh* ada yang membatasi kemaslahatan yang dimaksud hanya pada pemeliharaan maksud-maksud syarak berupa pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Setiap kegiatan yang terkandung di dalamnya untuk memelihara kelima hal itu, disebut *al-*

---

[135] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2479.

[136] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 27.

[137] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 157-158.

[138] Ibid.

*maṣlaḥah* tetapi jika sebaliknya ia termasuk *al-mafsadah*.[139] Para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlaḥah* ke beberapa bagian yang dilihat dari berbagai segi. Dilihat dari segi keberadaannya sebagai dalil atau metode, *al-maṣlaḥah* terbagi kepada *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*, *al-maṣlaḥah al-mulghah* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah.*[140]

*Al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* adalah nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan didukung syarak. *Al-maṣlaḥah* ini terbagi kepada dua yaitu *al-munāsib al-mu'aththir* dan *al-munāsib al-mulā'im*. *Al-munāsib al-mu'aththir* adanya petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* terhadap kemaslahatan suatu persoalan. Misalnya larangan berhubungan badan dengan perempuan yang sedang haid karena darah haid mengandung penyakit sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, 2: 222. *Al-munāsib al-mulā'im* adalah tidak ada petunjuk secara langsung dari *al-shāri'* baik dalam bentuk nas maupun *al-ijmā'* tentang kemaslahatan yang dimaksud dan yang ada hanya petunjuk tidak langsung. Misalnya perwalian orang tua terhadap anak perempuannya dengan alasan belum dewasa. Hal inilah yang menjadi alasan bagi hukum yang sejenis dengan hal tersebut yaitu perwalian dalam harta milik anak kecil.[141]

*Al-maṣlaḥah al-mulghah* yaitu nilai kemaslahatan dalam suatu persoalan tidak didukung atau bertentangan dengan syarak sehingga kemaslahatannya pun ditolak. Akal memandang adanya kemaslahatan dalam suatu persoalan, tetapi syarak memiliki ketetapan sendiri sehingga kemaslahatan menurut akal tersebut tidak sejalan dengan syarak. Misalnya berlebih-lebihan dalam beragama khususnya melaksanakan ibadah. Kondisi ini cenderung membuat seseorang mengesampingkan kehidupan dunia misalnya; tidak berumah tangga karena beranggapan dapat menjauhkan diri dari Tuhan. Dengan tidak berumah tangga seseorang dapat beribadat sepanjang hari dan malam tanpa istirahat. Pandangan itu secara akal dapat diterima, tetapi bertentangan dengan kehendak syarak yang menyatakan tidak ada kerahiban di dalam Islam.[142]

---

[139] نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 174.

[140] Ibid., 173-174. Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 163, 165-166. Lihat juga al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. IV, 308.

[141] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II (Jakarta: Logos, 1999), 329-330.

[142] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 753-754.

*Al-maṣlaḥah al-mursalah* atau *al-istiṣlāḥ* yaitu menurut pertimbangan akal adanya suatu kemaslahatan atau kebaikan dalam suatu persoalan dan dipandang sejalan pula dengan kehendak syarak. Persoalannya hanya kemaslahatan tersebut tidak didukung dan tidak pula ditolak syarak. Contohnya persoalan-persoalan baru dalam kehidupan manusia sekarang yang dipandang memiliki nilai kemaslahatan.[143] Oleh karena itu kemaslahatan pada kategori *al-maṣlaḥah al-mursalah* ini perlu pengkajian lebih lanjut untuk mengetahui apakah sejalan dengan kehendak syarak. Salah satu caranya melakukan kajian induktif terhadap berbagai nas yang kemudian diakhiri dengan konklusi terhadap kajian tersebut.

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bagian yaitu *al-maṣlaḥah al-ḍarūrīyah*, *al-maṣlaḥah al-ḥājīyah* dan *al-maṣlaḥah al-taḥsīnīyah* yang akan dibahas pada bahasan tersendiri bersama kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam mengkaji atau menetapkan suatu persoalan hukum menggunakan *al-maṣlaḥah*, para ulama *uṣūl al-fiqh* menentukan beberapa syarat. Suatu persoalan hukum yang dipandang memiliki kemaslahatan disyaratkan mesti termasuk persoalan yang primer (*ḍarūrīyah*), kemaslahatannya dapat dipastikan ada (*qaṭ'ī*), bukan termasuk khayalan atau dalam bentuk prediksi, dapat diterima akal sehat (*ma'qūl*), kemaslahatannya universal atau menyeluruh (*kullī*) ke setiap lapisan masyarakat, dan tidak bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan nas dan *ijmā'*.[144]

Dalam mazhab al-Ḥanafī secara eksplisit tidak ditemukan *al-maṣlaḥah* sebagai salah metode dalam mazhabnya.[145] Hal ini sesuai dengan penelitian al-Amidī bahwa mazhab al-Ḥanafī tidak menggunakan *al-maṣlaḥah.*[146] Namun al-Juwaynī justru menemukan para ulama mazhab al-Ḥanafī sebenarnya menggunakan *al-istidlāl* yang salah satunya adalah *al-maṣlaḥah.*[147] Sikap mazhab ini dapat dibuktikan ketika terjadinya perdebatan antara al-Ḥanafī dengan ibn Abī Laylā dan al-Auza'ī, bahwa al-Ḥanafī

---

[143] Ibid. Lihat juga Syukur, *Pengantar Ilmu*, 117-118.

[144] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 176. Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 494.

[145] Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah Ḥayātuh wa 'Aṣruh: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 267.

[146] Al-Amidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl*, Jilid II, Vol. IV, 308.

[147] Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 161.

banyak mendasarkan pikirannya di atas kemaslahatan.[148] Mazhab ini hanya tidak menamakan teorinya dengan sebutan *al-maṣlaḥah* tetapi disebut dengan *al-istiḥsān* yang sering digunakan al-Ḥanafī ketika berdiskusi dengan para ulama dalam mazhabnya.[149]

Ulama *uṣūl al-fiqh* yang secara eksplisit menyatakan *al-maṣlaḥah* sebagai metode mazhabnya adalah al-Mālikī dan para ulama dalam mazhabnya.[150] Kecenderungan al-Mālikī pada *al-maṣlaḥah* karena ia mengagumi metode 'Umar ibn Khaṭṭāb yang banyak menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam berdasarkan *maṣlaḥah*. Ulama berikutnya adalah al-Ḥanbalī. Perbedaan di antara keduanya hanya pada urutan peletakan (*tartīb al-manāhij*). Mazhab al-Ḥanbalī tidak menggunakan *al-maṣlaḥah* sebelum menggunakan *al-nusūṣ*, hadis, hadis *aḥād*, fatwa sahabat, hadis *mursal* dan *khabar* yang tidak mencapai derajat sahih dan kuat.[151]

Al-Shāfi'ī atau para ulama dalam mazhabnya memiliki sikap yang kurang jelas bahkan di antara ulama dalam mazhab ini pun berbeda pendapat. Al-Amidī tidak mengakui *al-maṣlaḥah* sebagai dalil atau metode mazhab al-Shāfi'ī. Namun menurut al-Juwaynī siapa pun yang mengikuti perkataan al-Shāfi'ī, tidak ditemukan perkataannya berkaitan dengan *aṣl*, justru al-Shāfi'ī selalu mengaitkan hukum-hukum Islam dengan nilai-nilai *al-mursalah* (publik).[152]

Al-Ghazālī tampaknya memiliki perspektif yang sama dengan al-Juwaynī. Kendatipun ia memandang *al-maṣlaḥah* termasuk metode *al-mauhūmah* (sangkaan, tidak pasti), tetapi dari hasil penelitian yang dilakukannya apabila *al-maṣlaḥah* ini digunakan untuk memelihara maksud syarak (*maqāṣid al-sharī'ah*) maka tidak ada ruang untuk berbeda pendapat, bahkan merupakan kewajiban untuk mengikuti *al-maṣlaḥah*. Kendatipun masih terjadi perbedaan tetapi hanya mungkin terjadi ketika mencari yang terkuat (*tarjīḥ*) di antara dua kemaslahatan yang masih berkontradiksi.[153]

---

[148] Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 330-331.

[149] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 488. Bahasan ini juga dapat dilihat dalam Mushthafa Ahmad Zarqa, *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab*, terj. Ade Dedi Rohayana (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 69.

[150] Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 319. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 486. Zarqa, *Hukum Islam*, 66.

[151] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayātuh wa 'Aṣruh: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 187-190. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 488.

[152] Al-Juwaynī, *al-Burhān*, Vol. II, 161.

[153] Lihat kembali al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 174.

Kesimpulannya mazhab al-Shāfiʿī sebenarnya menerima *al-maṣlaḥah*, bahkan al-Shāfiʿī sebagaimana al-Mālikī dan al-Ḥanbalī menggunakan *al-maṣlaḥah* untuk melakukan penggalian dan penetapan hukum Islam. Dengan demikian semua mazhab mengakui *al-maṣlaḥah* walaupun al-Ḥanafī dengan *al-istiḥsān* tetapi tujuan dari keduanya adalah tercapainya kemaslahatan.

### 4) *Al-Dharīʿah*

*Al-dharīʿah* secara etimologi diartikan sebagai الوسيلة "perantara, media atau suatu jalan" atau السبب إلى الشيء "sebagai sebab (untuk menuju) kepada sesuatu".[154] Dalam pandangan para ulama *uṣūl al-fiqh al-dharīʿah* adalah "apa-apa yang menjadi perantara dan menjadi jalan menuju sesuatu".[155] Pengertian lainnya "suatu jalan yang dapat menyampaikan kepada sesuatu yang lainnya".[156]

*Al-dharīʿah* secara terminologi adalah "perantara dan jalan kepada sesuatu baik sesuatu itu berbentuk kerusakan atau kebaikan, perkataan atau perbuatan".[157] Pengertian lainnya "yang menyampaikan kepada sesuatu baik berupa yang dilarang karena mengandung kerusakan atau kepada sesuatu yang disuruh karena mengandung kebaikan".[158] Pengertian yang tidak jauh berbeda *al-dharīʿah* adalah perantara atau jalan yang dapat membawa kepada yang diharamkan atau kepada yang dibolehkan. Jalan yang membawa kepada yang diharamkan hukumnya haram dan jalan yang membawa kepada yang dibolehkan hukumnya boleh. Hal-hal yang membuat tidak dapat dilaksanakannya suatu kewajiban kecuali melaksanakan *wasīlah* itu, maka menunaikan *wasīlah* juga wajib".[159]

Beberapa pengertian di atas menunjukkan *al-dharīʿah* adalah suatu media atau perantara yang dapat digunakan untuk menyampaikan atau mengantarkan kepada suatu tujuan yang diinginkan. Tujuan tersebut dapat berupa kemaslahatan untuk manusia baik individu ataupun universal atau tujuan yang berupa keburukan, kesulitan dan kemudaratan untuk manusia secara individu ataupun universal. Media atau perantara yang menyam-

---

[154] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 1498. Ḍayf, et. al., *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, 311.

[155] ماكان وسيلة وطريقا إلى الشيئ. Al-Jawzīyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*, Vol. IV, 553.

[156] الوسيلة التى يتوصل به إلى الشيئ غيره. Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 902. Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 531.

[157] هى الوسيلة والطريق الى الشيئ سواء أ كان هذا الشيئ مفسدة أو مصلحة قولا أو فعلا. Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl*, 245.

[158] هى الموصل الى الشيئ الممنوع المشتمل على مفسدة أو الشيئ المشروع المشتمل على مصلحة. Muḥmmad Zakariyā al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Thaqafah, t.th), 354.

[159] والذريعة معناها الوسيلة، والذرائع فى لغة الشرعيّين مايكون طريقا لمحرم أو لمحلل فإنه يأخذ حكمه. فالطريق الى الحرام حرام والطريق الى المباح مباح، ومالا يؤدى الواجب إلا به فهو واجب. Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 228.

paikan kepada kebaikan dibolehkan bahkan diwajibkan, sementara media atau perantara yang menyampaikan kepada kerusakan atau keburukan diharamkan. Di samping sebagai media, *al-dharī'ah* juga mengandung pengertian sebagai akibat dari suatu perbuatan (akibat hukum).

Berdasarkan adanya dua capaian yang diantarkan oleh *al-dharī'ah* maka *al-dharī'ah* lebih populer disebut memiliki dua kemungkinan.[160] *Al-dharī'ah* yang mengantarkan kepada kemaslahatan harus dibuka (*fatḥ*), sementara yang mengantarkan kepada kemudaratan harus ditutup (*sadd*).[161] *Al-dharī'ah* atau media yang mengantarkan kepada kemaslahatan diartikan sebagai media yang halal, mubah bahkan wajib dilakukan sehingga disebut *fatḥ al-dharī'ah*.[162] *Al-dharī'ah* atau media yang dapat mengantarkan kepada kemudaratan diartikan sebagai media yang haram dilakukan sehingga disebut *sadd al-dharī'ah*. Hal ini sebagaimana yang dikatakan al-Qurāfī "*al-dharī'ah* itu sebagaimana wajib untuk menutup jalan karena menuju keburukan, wajib pula membuka jalan karena menuju kebaikan atau karena makruh, sunah, mubah".[163]

Para ulama *uṣūl al-fiqh* merumuskan sebuah kaidah *fatḥ al-dharī'ah* مالا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب[164] "Sesuatu (ibadah atau muamalah) yang wajib tidak sempurna kecuali dengan *al-dharī'ah*, maka melaksanakan *al-dharī'ah* adalah wajib". Kaidah *sadd al-dharī'ah* ما أدى الى الحرام فهو حرام[165] "jalan apa saja yang menyampaikan kepada yang haram, maka jalan itu pun diharamkan".

Apabila ingin mengetahui kemungkinan-kemungkinan tersebut, para pengkaji hukum Islam mesti melihat tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* dan hasil (*al-natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah* atau dalam bahasa al-Shāṭibī yaitu *al-naẓr fī mālāt al-af'āl*.[166] Ketiga hal ini mesti dilihat sebagai satu kesatuan yang integratif. Apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah

---

[160] Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl*, 245.

[161] Mallāḥ, *al-Fatwā: Nash'atuhā*, Vol. II, 531.

[162] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 228-229.

[163] الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح .Al-Bardīsī, *Uṣūl al-Fiqh*, 359.

[164] Abū Ḥasan al-Ba'lī al-Ḥanbalī, *al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Uṣūlīyah wamā Yata'allaq bihā min al-Aḥkām al-Far'īyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 81. Lihat juga 'Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā Nash'atuhā Taṭawwuruhā Dirāsat Mu'allafātihā Adillatuhā Muhimmatuhā Taṭbīqātuhā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 106.

[165] A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 32.

[166] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Vol. IV, 140-141.

dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemaslahatan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*) maka pelaksanaan *al-dharī'ah* mesti dibuka secara luas. Namun apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*al-natījah*) kemudaratan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*al-natījah*), maka pelaksanaan *al-dharī'ah* mesti ditutup serapat-rapatnya.

Sikap para ulama *uṣūl al-fiqh* terhadap *al-dharī'ah* terbagi kepada dua kubu. Ulama *uṣūl al-fiqh* yang menjadikan *al-dharī'ah* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya adalah al-Mālikī.[167] Hal ini juga diakui oleh para ulama mazhab ini bahwa al-Mālikī banyak mengemukakan persoalan hukum Islam bahkan menghabiskan beberapa bab untuk menggunakan *al-dharī'ah*.[168] Ulama lainnya yang memiliki pemahaman yang adalah al-Ḥanbalī yang juga menjadikan *al-dharī'ah* sebagai salah satu dalil atau metode dalam mazhabnya.[169]

Menurut dua mazhab ini *al-dharī'ah* sangat layak sebagai *hujjah* yaitu sebagai dalil atau metode dalam penetapan hukum Islam. Kelayakan ini karena berdirinya metode itu di samping mendapat dukungan dari metode induknya yaitu *maṣlaḥah* juga berdasarkan nas-nas yang tampaknya telah terlebih dahulu mengungkapkan walaupun tidak menamakannya sebagai *al-dharī'ah*. Di antara nas tersebut adalah al-Qur'an, 6: 108 bahwa orang-orang muslim dilarang memaki sesembahan orang-orang yang menyembah selain kepada Allah karena apabila hal ini tetap dilakukan, ia akan menjadi perantara yang mengakibatkan dimakinya Allah secara berlebihan. Akibat lainnya terganggunya sistem keberagamaan yang akhirnya juga dapat menimbulkan perpecahan di kalangan umat beragama.

Dalam mazhab al-Ḥanafī dan al-Shāfi'ī tidak tampak tertulis *al-dharī'ah* sebagai salah satu metode dalam mazhab masing-masing.[170] Namun dalam pandangan yang lain, al-Ḥanafī dan al-Shāfi'ī sebenarnya menggunakan *al-dharī'ah* tetapi hanya terbatas pada persoalan-persoalan

---

[167] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 227. Abū Zahrah, *Mālik Ḥayātuh wa 'Aṣruh: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 431.

[168] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, Vol. IV, 143.

[169] Abū Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayātuh*, 283.

[170] Abū Zahrah, *al-Shāfi'ī Ḥayātuh wa 'Aṣruh: Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 262 dst. Abū Zahrah, *Abū Ḥanīfah Ḥayātuh*, 267 dst.

tertentu dan pada persoalan lainnya mereka tidak menggunakan *al-dharī'ah* karena menurut mereka adanya argumentasi lain yang lebih kuat.[171]

### 5) *Maqāṣid al-Sharī'ah*

### a) Pengertian *Maqāṣid al-Sharī'ah*

*Maqāṣid al-sharī'ah* terdiri dari dua kata *maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. *Maqāṣid* jamak dari kata *maqṣid* yang berarti "tempat yang dituju atau dimaksudkan" atau *maqṣad* yang berarti "tujuan atau arah".[172] *Maqāṣid* berasal dari timbangan قصدا - يقصد – قصد memiliki makna yang bermacam-macam, di antaranya diartikan "jalan yang lurus atau fokus, berpegang teguh, adil, maksud atau tujuan, keinginan yang kuat",[173] "menyengaja atau bermaksud kepada sesuatu (*qaṣada ilayh*)".[174]

Kata *al-sharī'ah* awalnya digunakan untuk menunjukkan air yang mengalir dan keluar dari sumbernya, kemudian digunakan untuk menunjukkan kebutuhan semua makhluk hidup terhadap air. Eksistensi air menjadi sangat penting dan merupakan kebutuhan primer bagi kehidupan, sehingga untuk memenuhi kebutuhan ini diperlukan jalan atau metode. Metode tersebut disebut *al-shir'ah* karena memiliki arti yang sama dengan *al-shar'* dan *al-sharī'ah* yang bermakna agama Allah.[175]

Kata *al-sharī'ah* secara etimologi adalah "agama, *millah*, metode, jalan, dan sunnah". Secara terminologi "aturan-aturan yang telah disyariatkan Allah berkaitan dengan akidah dan hukum-hukum amal perbuatan (*'amalīyah*)".[176] Kata *al-sharī'ah* juga diartikan "sejumlah atau sekumpulan hukum-hukum amal perbuatan yang terkandung dalam Islam. Islam, melalui al-Qur'an dan sunnah mengajarkan tentang akidah dan legislasi hukum (*tashrī'iyan 'imliyan*)."[177]

---

[171] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 917.

[172] Aḥsan Liḥsāsanah, *Fiqh al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāṭibī* (Mesir: Dār al-Salām, 2008), 11. Ḍayf, et. al., *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 738. Lihat juga Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1124.

[173] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3642-3643.

[174] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia,* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 343.

[175] Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *'Ilm al-Maqāṣid al-Shar'īyah* (Riyāḍ: Maktabat al-'Abikān, 2001), 14. Lihat juga Abdul Helim, "Legislasi Syariat sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif", *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8, No. 1, (Januari 2006), 66-67.

[176] Muḥammad Sa'ad ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa 'Alāqatuhā bi Adillat al-Shar'īyah* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 29-30.

[177] Aḥmad al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduh wa Fawā'iduh* (Rabāṭ: al-Dār al-Bayḍā', 1999), 10. Lihat juga Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-'Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 179.

Jika disatukan maka *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "makna-makna dan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan *shāri'* di setiap hukum yang ditetapkan-Nya"[178] atau "tujuan dan rahasia-rahasia hukum yang ditetapkan *shāri'* ".[179] *Maqāṣid al-sharī'ah* juga diartikan "makna-makna, tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh *shāri'* dalam penetapan hukum atau rahasia-rahasia yang melatarbelakangi terbentuknya hukum-hukum itu".[180] *Shaykh al-maqāṣid al-thānī* lebih dahulu mengemukakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijaga oleh *shāri'* dalam setiap ketetapan-Nya dan makna-makna serta hikmah-hikmah tersebut tidak hanya dikhususkan pada hukum-hukum tertentu saja, melainkan masuk ke dalam berbagai sifat hukum, tujuan umum, makna-makna yang selalu diperhatikan dalam setiap penetapan hukum."[181]

Pengertian-pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya berkaitan dengan untuk apa hukum tersebut ditetapkan, tetapi berkaitan pula mengapa hukum itu ditetapkan. *Maqāṣid al-sharī'ah* ada yang berkaitan dengan hikmah ditetapkannya hukum dan ada pula yang berkaitan dengan *'illah* atau motif (*al-bā'ith, al-dā'ī* atau *al-mu'aththir*).[182] Dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah motif (*'illah*), rahasia, makna, maksud dan tujuan ditetapkannya suatu hukum atau yang terkandung dalam setiap hukum yang ditetapkan oleh *al-shāri'*.

---

[178] Ismā'īl al-Ḥasanī, *Naẓariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 117.

[179] Ibid., 118.

[180] Khalīfah Bābikr al-Ḥasan, *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 6.

[181] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 251.

[182] Sebenarnya para ulama *uṣūl al-fiqh* lainnya membedakan antara *'illah* dan hikmah. Menurut mereka *'illah* merupakan menjadi motif timbulnya hukum dan dengan ketiadaan *'illah* menjadikan hukum itupun tidak ada, sesuai dengan kaidah إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما. Adapun hikmah tidak dapat menjadi berperan sebagai motif timbulnya hukum karena hikmah dirasakan secara berbeda oleh setiap orang. Lihat Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh* , Vol. I, 651. Perbedaan ini juga dapat dilihat dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), 84-85. Penulis sendiri sebenarnya lebih sependapat dengan yang membedakan karena pada dasarnya *'illah* dan hikmah adalah berbeda yang memiliki akibat yang berbeda pula. Namun berbeda apabila pada suatu hukum tidak ditemukan '*illah*nya, sementara adanya kemaslahatan yang sangat kuat untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, maka suatu hukum dapat ditetapkan berdasarkan kemaslahatan itu, walaupun ia adalah sebagai hikmah. Mungkin seperti inilah yang dimaksud oleh ulama yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* pun dapat menjadi salah satu metode penetapan hukum Islam, terlebih lagi ia juga diartikan para ulama identik dengan *'illah* hukum.

b) **Kedudukan *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Hukum Islam**

*Maqāṣid al-sharī'ah* menempati posisi sebagai salah satu penentu dalam penetapan hukum Islam. Para ulama *uṣūl al-fiqh* terdahulu pernah mengatakan "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة".[183] Pendapat ini dapat dipahami bahwa orang yang disebut memahami dengan sebenarnya ketentuan hukum itu adalah orang yang memahami maksud-maksud di balik perintah dan larangan. Selama maksud-maksud tersebut tidak bisa dipahami dengan baik, selama itu pula orang tersebut tidak dapat dikatakan memahami hukum.

Dalam sebuah kaidah di bidang muamalah tertulis "كل تصرّف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل".[184] Kaidah ini menunjukkan bahwa setiap aktivitas atau perbuatan yang kemudian dihentikan untuk tidak meneruskan lagi aktivitas tersebut sampai tujuannya terwujud maka menghentikan aktivitas ini termasuk perilaku yang batil. Tujuan yang dimaksud tentu adalah tujuan yang mengandung kemaslahatan dan bukan tujuan merusak atau memudaratkan. Hal ini sesuai dengan kaidah "كل تصرّف جرّ فسادا أو دفع صلاحا فهو منهى عنه". [185] Berdasarkan kaidah ini jelas bahwa salah satu dari perbuatan yang dilarang adalah perbuatan-perbuatan yang membawa kerusakan atau menolak kemaslahatan.

Oleh karena itu, tidak keliru apabila dikatakan tujuan akhir yang ingin dicapai dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kemaslahatan. *Al-Shāri'* pun selaku pembuat dan penentu hukum, dalam menetapkan hukum dipastikan bertujuan untuk kemaslahatan manusia karena ia sendiri yang mensyariatkan kemaslahatan tersebut. *Al-Shāri'* tidak mungkin menetapkan hukum untuk tidak memberikan kemaslahatan, karena hukum yang tidak memberikan kemaslahatan adalah sia-sia dan yang sia-sia sangat mustahil bagi Allah selaku *al-Shāri'* baik melalui nas, *ijmā'* ulama maupun melalui logika. [186]

Namun kemaslahatan yang dimaksud adalah hanya dikhususkan untuk memelihara maksud atau tujuan-tujuan syarak.[187] Sebagaimana

---

[183] Al-Juwaynī, *al-Burhān*, Vol. I, 101.

[184] Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 94. Lihat pula dalam Abū Muḥammad al-'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā al-Mawsūm bi Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām* , Vol. II (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 249.

[185] Ibid., 158.

[186] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 173.

[187] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 174. Dalam cetakan lain dengan judul *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. II (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmīyah-Kulliyat al-Sharī'ah, t.th.), 481-482.

disinggung pada bahasan *al-maṣlaḥah*, tujuan-tujuan syarak adalah berkaitan dengan pemeliharaan lima unsur pokok (*uṣūl al-khamsah*) yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[188] Jika setiap kegiatan yang dilakukan mengandung pemeliharaan kelima unsur pokok di atas, itulah yang disebut kemaslahatan,[189] baik menyangkut kemaslahatan saat ini atau pun kemaslahatan mendatang, kemaslahatan di dunia atau pun untuk kemaslahatan akhirat.[190]

Di samping itu catatan sejarah juga memperlihatkan *maqāṣid al-sharī'ah* selalu menyertai dalam memberikan pertimbangan timbulnya hukum Islam. Hal ini dapat dibuktikan melalui prinsip-prinsip dan karakteristik hukum Islam itu sendiri, misalnya prinsip bertahap dalam penerapan hukum, sebagai respon terhadap kebutuhan masyarakat terhadap hukum, luwes, lentur, kesesuaian dengan kemaslahatan manusia, prinsip memudahkan, dan menyedikitkan beban.[191] Beberapa hal tersebut sebenarnya menunjukkan bahwa di dalamnya ada peran yang sangat penting dari *maqāṣid al-sharī'ah* agar hukum Islam dapat diterima dan dapat diaplikasikan sesuai dengan kapasitas masyarakat.

Oleh karena itu ditekankan kembali *maqāṣid al-sharī'ah* menempati posisi yang sangat signifikan dan bahkan sebagai salah satu penentu dalam penetapan hukum Islam. *Maqāṣid al-sharī'ah* secara objektif sangat layak menjadi salah satu metode dalam penetapan hukum Islam. Disayangkan peran ini sering tidak terbaca para ulama *uṣūl al-fiqh* belakangan yang akhirnya hukum Islam tampak kaku, rigid, tekstual dan terkadang kurang aplikatif.[192]

---

[188] Ibid. Al-Rāzī tampaknya tidak sama dengan al-Ghazālī dalam mengurutkan *uṣūl al-khamsah* di atas. Urutan dari Al-Rāzi adalah memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal. Lihat Al-Rāzi, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 160. Beda lagi dengan al-Shāṭibī, yang tampaknya membuat versi yang baru atau mengkombinasikan pendapat dari kedua tokoh di atas. Ia mengurutkan kelima pokok tersebut yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Lihat Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, h. 8. Melihat dari ketiga urutan ulama ini, tampaknya menunjukkan bahwa kelima pokok tersebut memiliki kedudukan yang sama dan peran yang sama pentingnya pula, sehingga tidak ada yang lebih penting daripada yang lain.

[189] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 174.

[190] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. V, 159. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, Vol. II, 4.

[191] Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 58-80. Lihat pula Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 66-75.

[192] Ada beberapa faktor yang menjadi penyebab terjadinya persoalan seperti yang diuraikan di atas. Faktor-faktor tersebut dapat dilihat secara lengkap dalam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 185-187.

### c) *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

### (1) Dimulai dari Prinsip-Prinsip *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Ada beberapa kaidah yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī terkait dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang kemudian dikaji kembali secara sistematis oleh para ulama di zaman sekarang. Beberapa kaidah tersebut di dalam tulisan ini dijadikan sebagai prinsip-prinsip dasar tentang kelayakan *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi metode penetapan hukum Islam. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah:

(a) وضع الشرائع إنما هولمصالح العباد فى العاجل والآجل معا[193]

Maksud dari prinsip ini setiap hukum yang ditetapkan *al-Shāri'* adalah untuk kemaslahatan manusia baik sekarang atau pun akan datang, bahkan termasuk pula baik untuk kemaslahatan di dunia atau pun di akhirat. Prinsip ini menunjukkan sangat mustahil hukum-hukum yang dibuat *al-Shāri'* mengandung *kemafsadatan* karena sangat mustahil pula *al-Shāri'* melakukan hal yang sia-sia. Kendatipun manusia tidak atau belum menemukan kemaslahatan tersebut, sangat dimungkinkan karena keter-batasan yang dimiliki. Oleh karena itu penelitian atau pengkajian penting dilakukan secara terus menerus karena hukum-hukum Allah selalu terbuka untuk dikaji.

(b) إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه[194]

Maksud dari prinsip di atas bahwa *al-Shāri'* tidak pernah bermaksud untuk menyulitkan dan memberatkan dalam pemberian beban hukum. Hal ini secara tegas dinyatakan Allah dalam firman-Nya dalam al-Qur'an, 2: 233 dan 286, al-Qur'an, 6: 152, al-Qur'an, 7: 42, al-Qur'an, 23: 62, dan al-Qur'an, 65: 7 bahwa Allah sama sekali tidak memberikan beban kepada hamba-Nya di luar kemampuan atau kesanggupan mereka. Jika Allah menghendaki, Ia dapat memberikan kesulitan (*a'nat*) sebagaimana al-Qur'an, 2: 220, tetapi hal tersebut tidak diinginkan-Nya. Sebaliknya dalam al-Qur'an, 2: 185 dan al-Qur'an, 22: 78 Allah menginginkan manusia merasakan kemudahan dan sama sekali tidak menginginkan kesukaran yang menimpa umat manusia sebagai hamba-Nya.

---

[193] 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibī 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 126. Lihat juga Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 213.

[194] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 277. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 215.

(c) النظر فى مآلات الأعمال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[195]

Maksud dari prinsip tersebut, setiap perbuatan memiliki konsekuensi atau akibat hukum. Oleh karena itu akibat hukum ini perlu dikaji kembali karena diperintahkan baik perbuatan yang dilakukan bersesuaian dengan hukum atau pun bertentangan.[196] Perlunya melakukan kajian ini agar perbuatan yang dilakukan *mukallaf* (orang yang cakap berbuat hukum) bersesuaian dengan maksud Allah. Hal ini sesuai dengan kaidah مقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده فى العمل موافقا لقصده فى التشريع.

Upaya untuk mewujudkan kesesuaian ini, ada yang mesti diperhatikan para pengkaji hukum untuk memiliki pemikiran kontekstual atau berpikir di luar teks. Hal ini sesuai dengan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* lainnya yaitu على المجتهد أن ينظر فى الأسباب ومسبباتها[197] bahwa seorang mujtahid dalam berijtihad mesti memperhatikan dan mengkaji *al-asbāb* (*'illah*, motif, alasan, atau faktor-faktor yang melatarbelakangi hukum) dan *al-musabbabāt* (dampak-dampak atau akibat-akibat dari penetapan dan pelaksanaan hukum).

Seorang mujtahid mestinya tidak hanya terfokus pada kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah*) dalam menetapkan hukum Islam, tetapi mesti pula berpikiran kontekstual dengan cara memperhatikan dan mengkaji konteks sebelum, di saat dan sesudah setiap persoalan yang dihadapi atau bahkan terhadap teks-teks (nas) itu sendiri. Hal seperti inilah yang disebut dengan nalar *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu menurut penulis kajian-kajian teks (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*) dan kajian-kajian konteks (*maqāṣid al-sharī'ah*) adalah satu kesatuan yang mesti bersinergi dalam mengkaji suatu persoalan.

Teks-teks hanya terbatas pada pemahaman teks itu sendiri, tetapi konteks adalah suatu hal yang tidak terbatas sehingga metode untuk memahami konteks (*maqāṣid al-sharī'ah*) ini pun mesti pula mendapatkan porsi yang lebih besar atau setidaknya sama dengan metode kebahasaan (*qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah*). Dalam setiap pengkajian hukum sudah dipastikan keberadaan setiap metode untuk mendapatkan kemaslahatan. Oleh karena itu peran kedua metode ini pun adalah agar diperolehnya

---

[195] Ibid., 217. Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 362.

[196] Lihat kembali bahasan *al-dharī'ah* khususnya berkaitan dengan tiga hal yaitu tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* dan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*. Akibat hukum yang dimaksudkan di atas adalah erat kaitannya dengan hasil (*natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*.

[197] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

kemaslahatan, sehingga ketika bekerja keduanya menurut pikiran penulis termasuk dalam ruang lingkup ilmu *uṣūl al-fiqh.* Keduanya mesti saling mengisi karena sama-sama bertujuan untuk mendapatkan kemaslahatan. Pemikiran penulis diperkuat oleh peneliti lain yang lebih dahulu menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bahasan dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* "أن مقاصد الشريعة موضوع من جملة موضوعات أصول الفقه", [198] sehingga *maqāṣid al-sharī'ah* adalah salah satu bagian dari *uṣūl al-fiqh* sebagaimana *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah.*

**(2) *Qawā'id al-Uṣūlīyah al-Lughawīyah* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah***

Pentingnya keduanya saling bersinergi dan berkombinasi karena al-Raysūnī seorang ulama yang mengkaji pemikiran al-Shāṭibī secara lengkap[199] tampaknya mengarahkan pikirannya sebagaimana yang dimaksudkan di atas. Hal ini dapat dilihat dari empat prinsip yang dikemukakannya sebagai berikut:

(a) كل مافى الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته[200]

Setiap hukum pasti memiliki *'illah* dan tujuan serta kemaslahatan. Oleh karena itu, tidak mungkin hukum itu ada secara tiba-tiba tanpa adanya sebab-sebab yang membuat ditetapkannya hukum itu, sehingga *'illah* menjadi faktor yang penting agar kesadaran konteks selalu berkesinambungan dalam setiap pemikiran dan tidak hanya terfokus pada teks saja. Selain itu, setiap hukum dipastikan memiliki tujuan atau maksud dan secara logika sangat mustahil timbulnya aturan hukum tanpa adanya tujuan. Tujuan dalam hukum sudah dapat dipastikan adalah untuk kemaslahatan.

(b) لا تقصيد إلا بدليل[201]

Dalam penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode tidak dapat dilakukan kecuali didukung dengan dalil. Artinya ketika menentukan status hukum suatu persoalan melalui *maqāṣid al-sharī'ah* harus disertai dan berdasarkan dengan dalil. Keberadaan dalil di sini sangat penting untuk mendukung kemaslahatan yang diperjuangkan *maqāṣid al-sharī'ah.* Memang diakui dalil-dalil tidak terlepas dari interpretasi (*tafsīr* atau pun *ta'wīl*).

---

[198] 'Umar ibn Ṣāliḥ ibn 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-'Izz ibn 'Abd al-Salām* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2003), 80.

[199] Al-Kaylānī, *Qawā'id al-Maqāṣid*, 371. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 217.

[200] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 39.

[201] Ibid., 59.

Oleh karena itu diperlukan aturan-aturan dalam memberikan interpretasi yang salah satunya dari faktor kebahasaan (*qawā'id al-lughawīyah*), walaupun tidak jarang masing-masing *interpreter* pun masih menghasilkan tafsiran yang berbeda.

Hal yang ingin ditunjukkan di sini adalah *maqāṣid al-sharī'ah* tidak terpisah dengan *qawā'id al-lughawīyah*, karena pertimbangan *maqāṣid* juga perlu mendapatkan dukungan dari dalil, sehingga keduanya bersama-sama digunakan untuk mengkaji persoalan hukum yang dihadapi. Kendatipun pada akhirnya yang ingin dicapai adalah kemaslahatan karena tanpa kemaslahatan berarti hukum pun tidak membawa kebaikan kepada manusia.

(c) ترتيب المصالح والمفاسد [202]

Adanya urutan-urutan dalam mempertimbangkan kemaslahatan dan *kemafsadatan*, sehingga diperlukan ada yang perlu diprioritaskan dari yang lain. Misalnya kemaslahatan yang lebih kuat lebih didahulukan daripada kemaslahatan yang kurang kuat. Begitu juga *kemafsadatan* yang lebih kecil lebih didahulukan daripada *kemafsadatan* yang lebih besar. Apabila terjadi kontradiksi antara kemaslahatan dan kemafsadatan, maka jika kemaslahatannya lebih kuat tentu kemaslahatan itu yang didahulukan dan jika *kemafsadatan* yang lebih besar tentu menolak *kemafsadatan* besar lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan yang lebih kecil.

Berkaitan dengan prinsip ketiga khususnya pada skala prioritas, para ulama dari al-Ghazālī sampai ke al-Shāṭibī bahkan ulama-ulama selanjutnya membagi *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam tiga tingkatan yaitu *al-ḍarūrīyah*,[203] *al-ḥājīyah*[204] dan *al-taḥsīnīyah*.[205] Ketiga macam ini merupakan tingkatan yang

---

[202] Ibid., 68. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 218.

[203] *Al-Ḍarūrīyah* adalah kepentingan esensial yang merupakan kebutuhan pokok, utama atau paling mendasar dalam kehidupan manusia baik menyangkut pemeliharaan kemaslahatan agama atau pun kemaslahatan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut tidak terpenuhi, akan mengakibatkan *mafsadah* (kerusakan atau kemudaratan) sehingga dari hal ini dapat menyebabkan kehidupan manusia menjadi cedera, cacat bahkan sampai pada kematian. Oleh karena itu 5 (lima) hal tentang memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal adalah sangat berkaitan dengan kebutuhan primer ini. Lihat dalam Yūsuf Aḥmad Muḥammad Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind ibn Taymīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2000), 63. Lihat pula 'Abd al-Qādir ibn Ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid al-Sharī'ah* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005), 115.

[204] *Al-Ḥājīyah* adalah kebutuhan pendukung atau diperlukannya kemaslahatan tersebut untuk menghindari kesulitan (*mashaqqah*) dan apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka tidak sampai merusak kehidupan manusia, tetapi hanya mendapatkan kesulitan. Oleh karena itu pada tingkat

hirarki yang disebut al-Raysūnī "مراتب بعضها فوق بعض وبعضها أولى من بعض".[206] Tingkatan yang lebih tinggi dari ketiga hal di atas adalah *al-ḍarūrīyah* kemudian *al-ḥājīyah* dan yang terakhir adalah *al-taḥsīnīyah*.

Namun Jasser Auda tampak berbeda dengan para ulama sebelumnya dan mengkritik model tingkatan hirarki *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah*. Hal ini terlihat ketika ia mengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* dengan pendekatan sistem, khususnya pada bagian *interrelated hierarchy of the system of Islamic law* yang maksudnya adanya saling keterkaitan antar nilai-nilai. Adanya keterkaitan ini karena Auda melihat bahwa elemen-elemen yang bertingkat-tingkat perlu dikaji melalui pendekatan sistematik dan metode dekomposisi. Di sini Auda mengemukakan teori "kategorisasi" dan kategorisasi ini meniadakan perbedaan antar elemen yang tersebar dalam berbagai ukuran dan kemudian menempatkan elemen-elemen tersebut dalam kategori yang sama.[207]

Berdasarkan konsep *interrelated hierarchy* yang ditegaskan kembali oleh Amin Abdullah bahwa baik *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah* menempati kedudukan yang sama pentingnya atau memiliki nilai yang sama.[208] Ketika suatu persoalan berada di ranah *al-ḥājīyah* atau bahkan di ranah *al-taḥsīnīyah*, tetapi karena kedudukan dan nilainya sama pentingnya dengan ranah *al-ḍarūrīyah* maka kedua ranah ini pun berstatus sama dengan ranah *al-ḍarūrīyah*.

Berbeda dengan Imam al-Shāṭibī yang menganut *feature-based categorizations* sehingga hirarki ketiga kemaslahatan di atas pun bersifat kaku, selalu berada dalam ruang satu, dua dan tiga. Konsekuensi hirarki al-

---

kemaslahatan *ḥājiyāt* ini diperlukan adanya *rukhṣah*. Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 66. Begitu juga Ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid*, 116.

[205] *Al-Taḥsīnīyah* adalah kebutuhan penunjang atau di dalamnya terdapat kemaslahatan pelengkap dan sebagai penyempurna dua kemaslahatan sebelumnya. Apabila kemaslahatan ini tidak terpenuhi, tidak akan mempersulit apalagi sampai merusak kehidupan manusia, namun hanya tidak lengkap atau tidak sempurnanya kemaslahatan yang dirasakan. Badawī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 66. Begitu juga Ḥirz al-Lāh, *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid*, 118.

[206] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 68.

[207] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 48.

[208] Muhammad Amin Abdullah, "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Negara dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)", *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2 (Juli-Desember, 2012), 140. Muhammad Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. 11 (Juli-Desember 2012), 351.

Shāṭibī ini membuat *al-ḥājīyah* dan *al-taḥsīnīyah* selalu tunduk kepada *al-ḍarūrīyah*. Contoh dari fitur *interrelated hierarchy* adalah mendirikan salat (*al-ḍarūrīyah*), olah raga (*al-ḥājīyah*) atau rekreasi (*al-taḥsīnīyah*) adalah dinilai sama-sama penting untuk dilakukan.[209] Beberapa hal dalam contoh dipandang sama-sama penting, tetapi menurut penulis bukan berarti ketika tiba waktunya salat justru digunakan untuk olah raga atau rekreasi karena berlindung di bawah alasan sama-sama penting.

Oleh karena itu menurut pemikiran penulis, tanpa melalui *interrelated hierarchy* dan tetap pada hirarki yang ada sebagaimana yang dikemukakan para ulama, sebenarnya persoalan-persoalan yang masuk ke dalam masing-masing kategori baik pada *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah* menjadi lebih kontekstual dan dapat berubah. Ketika suatu persoalan yang asalnya berada pada tingkat *al-ḥājīyah* tetapi pada suatu kondisi kemaslahatan yang dikandungnya sangat besar maka ia dapat naik dan masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*, begitu pula sebaliknya. Asalkan para ulama memiliki pemikiran yang terbuka, kontekstual, realistis empiris dan semuanya menyepakati pentingnya kemaslahatan, maka persoalan-persoalan dalam ketiga kategori di atas bisa saja yang asalnya pada kategori *al-taḥsīnīyah* kemudian naik ke dalam kategori *al-ḥājīyah* dan karena kemaslahatannya sangat besar akhirnya masuk ke dalam kategori *al-ḍarūrīyah*. Alternatif lainnya bisa juga persoalan-persoalan dalam ketiga kategori itu saling bertukar posisi yang terkadang bisa di kategori *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsīnīyah*.

(d) التمييز بين المقاصد والوسائل[210]

Pentingnya memahami perbedaan antara tujuan yang ingin dicapai (*al-maqāṣid*) dengan *wasīlah*, media atau sarana (*al-wasā'il*). Pemahaman terhadap *al-maqāṣid* telah dibahas sebelumnya. Adapun *al-wasā'il* adalah sesuatu yang digunakan untuk tercapainya tujuan berupa perantara atau media yang disebut pula sebagai *al-dharī'ah*. Hal ini dapat dicontohkan sebagaimana dalam al-Qur'an, 62: 9 tentang "فاسعوا" yaitu perintah "bersegera" untuk melaksanakan salat Jumat di Mesjid.

Ketika tiba waktu salat Jumat umat muslim diwajibkan salat Jumat di Mesjid (tujuan) dan agar sampai ke mesjid apapun transportasi yang digunakan asalkan sampai ke Mesjid baik bersepeda, sepeda motor, mobil

[209] Ibid.

[210] Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī*, 77. Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 219.

dan sebagainya serta tidak mesti harus berjalan kaki (*al-wasā'il*-media). Dalam persoalan yang lain bisa saja terjadi pertentangan antara kemaslahatan dengan teks, tetapi karena teks merupakan *wasīlah*, media atau sarana maka walaupun bertentangan tetapi tujuannya adalah untuk tercapainya kemaslahatan, tujuan inilah yang penting diperhatikan. Misalnya dalam pembagian harta waris. Tujuan dalam kasus ini terbaginya harta waris dengan baik dan tercapainya kemaslahatan yang benar-benar dapat dirasakan oleh masing-masing oleh ahli waris. Adapun cara pembagiannya adalah sebagai *wasīlah*, media atau sarana. Berdasarkan hal ini maka untuk mencapai kemaslahatan bersama di antara para ahli waris, apapun metode pembagian yang dipakai dapat digunakan.

**(3) Rekonstruksi *Uṣūl al-Khamsah***

Kajian *uṣūl al-khamsah* yang dimaksudkan di sini adalah terkait dengan pentingnya memelihara lima pokok yang menjadi bagian kategori *al-ḍarūrīyah*. Sebagaimana disebutkan pada bahasan sebelumnya kelima pokok tersebut dalam versi al-Ghazālī adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, atau dalam versi al-Rāzī adalah memelihara jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal, atau bahkan dalam versi al-Shāṭibī yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.

Terlepas dari perbedaan urutan penyebutan kelima pokok itu, yang jelas hal ini menunjukkan kelima pokok tersebut memiliki kedudukan yang sama dan peran yang sama pula, sehingga tidak ada yang lebih diutamakan dari yang lainnya. Semuanya tergantung dengan persoalan-persoalan yang dihadapi yang terikat dengan situasi dan kondisi tertentu, sehingga berpikir dan berpaham kontekstual mutlak dimiliki seorang pengkaji hukum Islam (mujtahid). Hal ini tidak lain agar kemaslahatan yang hakiki dan universal dapat diwujudkan.

Permasalahan yang masih penting diperhatikan bahwa para ulama *maqāṣid* tampaknya menggunakan kelima pokok atau *uṣūl al-khamsah* di atas dalam wilayah yang terbatas, terlihat lebih bersifat individualis dan tidak berkembang pada persoalan-persoalan yang lebih luas. Dampaknya banyak persoalan hukum atau kemanusiaan yang belum atau tidak terjawab melalui *uṣūl al-khamsah*. Kenyataan ini akhirnya membangkitkan Ibn 'Āshūr (*shaykh al-maqāṣid al-thānī*) merekonstruksi *uṣūl al-khamsah* dan kemudian dikembangkan Jasser Auda.

Dalam hal ini Auda berangkat dari teori sistem untuk mengkaji *maqāṣid al-sharī'ah* yang di dalam teori sistem tersebut ada sebuah fitur

yaitu *purposefulness of the system of Islamic law* yang maksudnya bahwa sistem dari hukum Islam selalu berorientasi pada tujuan (*purposefulness*). Tujuan yang dimaksud adalah tujuan untuk mencapai kemaslahatan. Auda berpandangan tujuan dari hukum Islam melalui (*maqāṣid al-sharī'ah*) dapat menjadi prinsip dasar yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada teori sistem. Selain itu, jika dilihat dari teori sistem bahwa efektivitas dari sebuah sistem diukur dari terpenuhi tidaknya tujuan yang hendak dicapai. Begitu juga dengan efektivitas dari sistem hukum Islam, diukur dari terpenuhi tidaknya tujuan-tujuan pokoknya (*maqāṣid al-sharī'ah*).[211]

Berdasarkan dari hal di atas Auda pun mengembangkan *uṣūl al-khamsah* yang selama dipandang tidak memberikan kontribusi yang banyak kepada masyarakat. Dasar pemikiran pentingnya melakukan pengembangan terhadap *uṣūl al-khamsah* menurut Auda karena dilihat dari empat hal sebagai berikut:

1) Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik tidak membuat rincian cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu;
2) Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik lebih berorientasi pada kemaslahatan individu, bukan untuk kemaslahatan manusia atau masyarakat secara umum;
3) Teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain;
4) Penetapan teori *maqāṣid al-sharī'ah* klasik bersumber dari warisan intelektual yang ditetapkan oleh para ulama; bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan Hadis. [212]

Menurut Auda agar hukum Islam dapat memainkan peran positif untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan mampu menjawab tantangan zaman, cakupan teori *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya pada bagian *uṣūl al-khamsah* perlu diperluas. Asalnya hanya terbatas kepada kemaslahatan individu, mesti diperluas mencakup ke wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia di berbagai tingkatan. Asalnya perlindungan keturunan menjadi

---

[211] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 55.
[212] Ibid., 4.

perlindungan keluarga. Asalnya perlindungan akal menjadi perwujudan berpikir ilmiah, penelitian atau semangat menuntut ilmu pengetahuan. Asalnya perlindungan jiwa menjadi perlindungan kehormatan manusia atau perlindungan hak-hak manusia. Asalnya perlindungan agama menjadi perlindungan kebebasan menjalankan ibadah dan kebebasan berkeyakinan. Asalnya perlindungan harta kekayaan menjadi perwujudan solidaritas sosial.[213] Lebih jelasnya dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:[214]

**Tabel Perbandingan *Uṣūl al-Khamsah* Kontemporer dan Klasik**

| *Uṣūl al-Khamsah* Klasik | *Uṣūl al-Khamsah* Kontemporer |
|---|---|
| Perlindungan keturunan (*hifẓ al-Nasl*) | Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga |
| Perlindungan akal (*hifẓ al-'Aql*) | Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak. |
| Perlindungan kehormatan dan jiwa (*hifẓ al-'irḍ wa al-Nafs*) | Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, kehormatan dan menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia. |
| Perlindungan agama (*hifẓ al-Dīn*) | Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beribadah, beragama dan berkepercayaan. |
| Perlindungan harta (*hifẓ al-Māl*) | Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya |

[213] Ibid., 21-23. Uraian di atas merupakan bahasan-bahasan yang pernah dikemukakan oleh Ibn 'Āshūr dan di tangan Auda bahasan tersebut dirinci dan diperjelas kembali. Terkait dengan bahasan Ibn 'Āshūr tersebut terdapat pada bagian *fī maqāṣid al-tashrī' al-'āmmah* dan pada bagian *maqāṣid al-tashrī' al-khāṣṣah bi anwā' al-mu'āmalāt bayn al-nās*. Hal ini dapat dilihat dalam Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 249 dst, 411 dst.

[214] Abdullah, "Epistemologi Keilmuan, 146. Abdullah, "Bangunan Baru, 364.

**b. Metode *Al-Lafẓīyah***

Metode *al-Lafẓīyah* mencakup tentang terangnya arti/makna suatu lafal meliputi *al-ẓāhir, al-naṣṣ, al-mufassar,* dan *al-muḥkam*, sedangkan tersembunyinya arti/makna suatu lafal meliputi *al-khafī, al-mushkīl, al-mujmal,* dan *al-mutashabbih*. Kandungan (cakupan) makna/arti suatu lafal meliputi *al-'āmm* dan *al-khāṣṣ* (*al-muṭlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr* dan *al-nah*) serta *al-mushtarak*. Makna yang dipakai untuk suatu lafal meliputi *al-ḥaqīqah* dan *al-majāz*, *al-ṣarīḥ* dan *al-kināyah*. Penunjukan (*al-dilālah*) suatu lafal terhadap hukum meliputi *dilālat al-'Ibārah, dilālat al-Ishārah, dilālat al-dilālah*, *dilālat al-Iqtiḍā* (al-Ḥanafiyah), *dilālat al-manṭūq* dan *dilālat al-mafhūm* (al-Shāfi'iyah).[215] Beberapa metode *al-Lafẓīyah* yang digunakan dalam tulisan ini adalah:

**1) Terangnya Arti atau Makna Suatu Lafal**

Al-Ḥanafiyah membagi terangnya arti suatu lafal kepada empat yaitu *al-ẓāhir, al-naṣṣ, al-mufassar, dan al-muḥkam*, sementara al-Shāfi'īyah membaginya kepada dua yaitu *al-ẓāhir* dan *al-naṣṣ*. *Al-ẓāhir* adalah terangnya makna suatu lafal tanpa membutuhkan faktor lain untuk memahaminya, tetapi makna tersebut bukan makna asal lafal itu.[216] Misalnya al-Qur'an, 4: 3 secara *al-ẓāhir* ayat itu membolehkan poligami, padahal maksud asal adalah batasan jumlah istri. *Al-naṣṣ* adalah makna asal yang dimaksud suatu lafal.[217] Contohnya al-Qur'an, 4: 3 bahwa makna asanya adalah menentukan menetukan jumlah istri tidak dibolehkan lebih dari empat orang.

*Al-mufassar* adalah *dilālah* suatu lafal makna atau maksudnya jelas.[218] Contohnya al-Qur'an, 24: 4 bahwa orang yang menuduh perempuan berzina harus menghadirkan empat orang saksi dan jika tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, didera sebanyak empat puluh kali. Jumlah tersebut *dilālah*-nya sangat jelas. *Al-muḥkam* adalah *dilālah* suatu lafal makna atau maksudnya jelas; tidak menerima *takhṣīṣ* dan *ta'wīl*.[219] Contohnya banyak

---

[215] Muṣṭafā Sa'īd al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūlīyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā* (Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 1994), 127. dst. Yūsuf ibn Ḥusayn, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hudā, 1984), 8-52. Begitu juga Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Vol. I, 142-203, 230-332, 466-621.

[216] Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 162.

[217] Ibid., 163. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 94.

[218] Ibid., 95.

[219] Ibid., 96.

di dalam al-Qur'an seperti beriman kepada Allah, Malaikat-Nya, para Rasul-Nya, Kita-kitab-Nya, hari akhir, berbuat baik kepada orang tua, adil dan sebagainya.

**2) Kandungan (Cakupan) Makna atau Arti suatu Lafal**

Beberapa metode kandungan makna atau arti suatu lafal yang digunakan dalam tulisan ini adalah *al-'āmm* dan *al-khāṣṣ* yang *al-amr* dan *al-nah*. *Al-'āmm* adalah makna suatu lafal mencakup seluruh bagian yang tidak terbatas pada jumlah tertentu (umum).[220] Maksudnya lafal *'āmm* memiliki satu makna, tetapi makna yang satu ini mencakup satuan-satuan yang tidak terbatas.[221]

Lafal yang dimaksud memiliki bentuk (*al-ṣīghah*) seperti أى، التى، الذى، كل، متى، حيثما اين، من، جميع.; lafal jamak yang dimasuki *alif-lam jinsīyah* seperti المؤمنون atau *iḍāfah* seperti اولادكم; lafal tunggal (*mufrad*) yang dimasuki *alif-lam jinsīyah* seperti السارق; lafal *nakirah* yang didahului huruf *nafī* seperti لاهجرة بعد الفتح atau مافى الدار من رجل.[222] Para ulama membagi *'āmm* kepada tiga macam, 1). عامّ يراد به العموم (ماريد به العموم قطعا) yaitu lafal *'āmm* yang maksudnya adalah *'āmm* seperti كل نفس ذائقة الموت; 2). عامّ يراد به الخصوص (العام الذى اريد به الخصوص قطعا) yaitu suatu lafal *'āmm* tetapi bermaksud khusus seperti ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا yang maksudnya walaupun lafal الناس adalah *'āmm* tetapi hanya ditujukan kepada *mukallaf* dan orang yang mampu; 3). عامّ مخصوص (العام المطلق) yaitu lafal *'āmm* yang dikhususkan atau di*takhṣīṣ*.[223]

Selanjutnya tentang *al-khāṣṣ* adalah suatu lafal yang memiliki satu makna untuk satuan tunggal atau terbatas pada beberapa satuan dan tidak mencakup ke bagian yang lain (khusus) seperti ثلاثة أيّام، أربعين شاة dan sebagainya.[224] Lafal *al-khāṣṣ* memiliki fungsi untuk membatasi atau mengkhususkan lafal *'āmm* sehingga proses pengkhususan ini disebut *takhṣīṣ*, sementara lafal yang mengkhususkan disebut *mukhaṣṣiṣ*.[225]

---

[220] Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 44.

[221] Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan*, 254.

[222] Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, *Mudhakkirah fī Uṣūl al-Fiqh* (Madinah.: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2001), 244-245. Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 45-46.

[223] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 13. Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Vol. II, 102-104.

[224] Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan*, 254. Muḥammad Sulaymān 'Abd al-Lāh al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh li al-Mubtadi'īn* (Kairo: Dār al-Salām, 2004), 185.

[225] Al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, 47.

*Mukhaṣṣiṣ* itu sendiri ada yang terpisah (*mukhaṣṣiṣ munfaṣil*) ada juga yang menyatu (*mukhaṣṣiṣ munttaṣil*). *Mukhaṣṣiṣ munfaṣil* terbagi kepada tiga yaitu *takhṣīṣ* dengan nas (*takhṣīṣ* al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan Sunnah, Sunnah dengan al-Qur'an, Sunnah dengan Sunnah, *takhṣīṣ* dengan *ijmā'*, *takhṣīṣ* dengan *qiyās* dan *takhṣīṣ* dengan *mafhūm*), *takhṣīṣ* dengan pemikiran dan *takhṣīṣ* dengan adat. *Mukhaṣṣiṣ munttaṣil* terbagi kepada lima macam yaitu pengecualian (*al-istithnā'*), syarat, sifat, waktu (*ghāyah*), dan sebagai pengganti keseluruhan (*badal al-ba'aḍ min kull*).[226]

Di antara metode-metode dalam *al-khāṣṣ* adalah *al-amr* dan *al-nah*. *Al-amr* adalah tuntutan dari yang lebih tinggi kedudukannya kepada yang lebih bawah untuk melakukan suatu perbuatan.[227] Bentuk *al-amr* terdiri dari berbagai bentuk yaitu 1). Lafal yang menggunakan *fi'il al-amr* seperti dalam al-Qur'an, 2: 43 adanya lafal أقيموا yaitu perintah untuk mendirikan salat dan أتوا perintah untuk menunaikan zakat. 2). *Fi'il muḍāri'* yang dimasuki *lām al-amr* seperti dalam al-Qur'an, 3: 104 ...ولتكن منكم yaitu hendaklah di antara kalian menyeru kepada kebaikan. 3). *Isim fi'il al-amr* seperti al-Qur'an, 5: 105 ...عليكم أنفسكم yaitu jagalah dirimu. 4). *Maṣdar* pengganti *fi'il al-amr* seperti al-Qur'an, 2: 83 ...وبالوالدين إحسانا... yaitu kepada orang tua harus berbuat baik. 5). Kalimat berita yang mengandung tuntutan seperti al-Qur'an, 2: 228 والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء yaitu perempuan yang ditalak hendaklah beridah selama tiga kali *qurū'*. 6). Lafal-lafal yang mengandung makna perintah seperti يأمر، فرض، كتب، على الناس.[228]

Dilihat dari segi *dilālah* (penunjukan *al-amr* dalam tuntutan) terbagi kepada beberapa bagian. 1). Hukum wajib dengan kaidah الأصل فى الأمر للوجوب yaitu asal mula perintah adalah wajib. Contohnya al-Qur'an, 2: 34 ...وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم 2). Hukum *nadb* dengan kaidah الأصل فى الأمر للندب yaitu asal mula perintah itu adalah *nadb* (anjuran). Contoh ...فكاتبوهم أن علمتم فيهم خيرا... yaitu adanya perintah untuk mencatat transaksi yang dilakukan, tetapi pencatatan itu hanya berupa anjuran. 3). Hukum untuk *al-irshād* (mendidik atau mengarahkan). Contoh al-Qur'an, 2: 282 ...واستشهدوا شهيدين... bahwa dalam setiap transaksi setiap orang dapat menghadirkan saksi karena manfaatnya besar. 4). Hukum untuk *al-ibāḥah* (boleh). Contoh al-Qur'an, 2:

---

[226] Ibid., 48-51.

[227] Jalāl al-Dīn al-Khabbāzī, *al-Mughnī fī Uṣūl al-Fiqh* (Riyāḍ: Markaz al-Buḥūth al-'Ilmī, 1403) , 27.

[228] Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 218.

60 ...كلوا واشربوا من رزق الله ... perintah makan atau minum tidak sebagai wajib karena hukum asalnya adalah boleh sehingga tidak berakibat sanksi apabila ditinggalkan, dan 5). Hukum untuk *al-tahdīd* (ancaman), *al-imtinān* (merangsang keinginan), *al-ikrām* (memuliakan yang disuruh), *al-taskhīr* (menghinakan), *al-ta'jīz* (menyatakan ketidakmampuan seseorang), *al-ihānah* (mengejek), *al-taswiyah* (menyamakan antara yang berbuat dan tidak berbuat), juga untuk doa serta banyak lagi yang lainnya.[229]

Adapun *al-nah* adalah tuntutan dari yang lebih tinggi ke yang lebih rendah untuk meninggalkan suatu perbuatan.[230] Bentuk *al-nah* terdiri dari berbagai bentuk yaitu 1). *Fi'il muḍāri'* yang didahului *lā al-nah*. Contoh al-Qur'an, 2: 11 ...لاتفسدوا فى الأرض... yaitu jangan berbuat kerusakan di bumi. 2). Kalimat berita yang mengandung tuntutan untuk meninggalkan. Contoh al-Qur'an, 2: 229 ...ولايحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهنّ شيئا... yaitu tidak halal mengambil yang telah diberikan kepada istri. 3). Perintah untuk meninggalkan. Contoh al-Qur'an, 6: 120 ...وذروا ظاهر الإثم وباطنه yaitu tinggalkan dosa baik yang tampak atau tersembunyi. 4). Menggunakan lafal yang mengandung makna larangan seperti .نهى، حرم، لايحل، ظلم، شر، إثم، عذاب.[231]

Hakikat *al-nah* berdiri di atas kaidah الأصل فى النهى للتحريم bahwa asal mula hukum larangan adalah haram. Status hukum haram ini berdasarkan pendapat mayoritas ulama, sementara kalangan al-Mu'tazilah menyatakan asal mula larangan hukumnya makruh.[232]

### 3) Cara-cara Penunjukan (*Dilālah*) Lafal kepada Makna Menurut Kehendak Pembicara

Dalam kajian *dilālah* para ulama terbagi ke dalam al-Ḥanafīyah dan al-Shāfi'īyah. *Dilālah* al-Ḥanafīyah meliputi *dilālat al-'ibārah, dilālat al-ishārah, dilālat al-dilālah, dilālat al-iqtiḍā*. *Dilālat al-'ibārah* adalah maksud dari suatu lafal seperti yang tertulis; mengandung makna asli (*al-naṣṣ*) dan bukan asli (*al-ẓāhir*).[233] Contohnya al-Qur'an, 2: 275 bahwa Allah meng-halalkan jual beli dan mengharamkan riba. Arti aslinya jual beli tidak sama dengan riba, dan arti yang tidak asli jual beli hukumnya halal dan riba adalah haram. *Dilālat al-ishārah* adalah suatu lafal memiliki maksud atau makna lain dari yang tertulis; bukan makna asli dan bukan pula makna tidak

---

[229] Ibid., 219-220. Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 166-171.

[230] Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 225.

[231] Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Suriah, 1999), 214-215.

[232] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 196-197.

[233] Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf*, 128. Ḥasb al-Lāh, *Uṣūl al-Tashrī'*, 239.

asli tetapi melalui isyarat tertentu.[234] Contohnya al-Qur'an, 4: 3 jika khawatir tidak bisa adil maka cukup satu istri. Secara *dilālat al-'ibārah* tidak halal berpoligami jika ia meyakini tidak akan dapat adil. Makna *dilālat al-ishārah* –nya wajib berbuat adil selamanya baik bagi laki-laki monogami atau poligami karena berbuat aniaya atau zalim adalah haram.

*Dilālat al-dilālah* adalah maksud atau makna dari suatu lafal yang tertulis berlaku pula untuk yang tersirat.[235] Contohnya al-Qur'an, 2: 228 secara *dilālat al-'ibārah* perempuan yang ditalak wajib beridah selama tiga kali *qurū'*, dan secara *dilālat al-dilālah* wajib pula idah bagi perempuan cerai bukan karena talak, misalnya kasus *fasakh*. *Dilālat al-iqtiḍā* adalah pemahaman terhadap makna suatu lafal yang tertulis tidak lengkap apabila tidak memunculkan makna yang lain. [236] Contohnya al-Qur'an, 5: 3 tidak ada kejelasan yang diharamkan itu apakah memakannya, memelihara atau hanya melihatnya. Oleh karena itu agar maknanya lengkap maka perlu ditambah makna lain bahwa yang diharamkan pada firman Allah itu adalah memakannya.

Adapun *dilālah* al-Shāfi'īyah terbagi kepada *dilālat al-manṭūq* dan *dilālat al-mafhūm*. *Dilālat al-manṭūq* terbagi kepada *ṣarīḥ* dan *ghair ṣarīḥ*. *Dilālat al-manṭūq al-ṣarīḥ* pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-'ibārah* al-Ḥanafīyah. *Dilālat al-manṭūq ghair al-ṣarīḥ* terbagi kepada dua yaitu *dilālah*-nya itu dimaksud oleh si pembicara dan tidak dimaksud oleh si pembicara. *Dilālah* yang dimaksud si pembicara terbagi kepada dua macam yaitu *dilālat al-iqtiḍā* dan *dilālat al-īmā'*. *Dilālat al-iqtiḍā* pemahaman dan perannya sama dengan *Dilālat al-iqtiḍā* al-Ḥanafīyah. *Dilālat al-īmā'* adalah adanya penyertaan *'illah* dalam sebuah hukum. Contohnya adanya kewajiban memerdekakan budak bagi orang yang menggauli istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Menggauli istri ini menjadi *'illah* wajibnya memerdekakan budak. Adapun *dilālah* yang tidak dimaksud oleh si pembicara adalah *dilālat al-ishārah* yang pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-ishārah* al-Ḥanafīyah. [237]

*Dilālat al-mafhūm* terbagi kepada dua yaitu *mafhūm al-muwāfaqah* dan *mafhūm al-mukhālafah*. *Dilālah mafhūm al-muwāfaqah* yaitu

[234] Al-Khin, *Athar al-Ikhtilāf*, 129. Fatḥī al-Durayni, *al-Manāhij al-Uṣūlīyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'yi fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Damaskus-Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 2013), 225.

[235] Ibid. 245. Ṣāliḥ, *Tafsīr al-Nuṣūṣ*, Jilid I, 516.

[236] Ibid., 547.

[237] Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Vol. II, 145-146.

pemahaman dan perannya sama dengan *dilālat al-dilālah* al-Ḥanafiyah. [238] *Mafhūm al-mukhālafah* adalah *mafhūm dilālah*-nya kebalikan atau lawan dari yang ditulis. [239] Contohnya al-Qur'an, 2: 197 bahwa secara *manṭūq* musim haji dilaksanakan pada bulan-bulan tertentu yaitu Syawal, Zulqa'dah dan Zulhijjah. Paham *mafhūm al-mukhālafah*-nya tidak boleh ibadah haji dilakukan di luar bulan-bulan yang ditentukan.

Kalangan al-Shāfi'īyah membagi *mafhūm al-mukhālafah* ke beberapa bagian seperti *mafhūm al-ṣifah*, *mafhūm al-sharaṭ*, *mafhūm al-ghayah*, *mafhūm al-'adad* dan *mafhūm al-laqb*. Selain itu para ulama juga menentukan syarat-syarat menggunakan *mafhūm al-mukhālafah* sebagai *hujjah*. [240]

[238] Ibid., 147 dan 149.
[239] Al-Ashqar, *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl*, 232.
[240] Ibid., 232- 234, 235.

# BAB 3

# Kalimantan Selatan dan Genealogi Keilmuan Serta Kebudayaan *Urang* Banjar

## A. Sekilas tentang Kalimantan Selatan

### 1. Geografis

Provinsi Kalimantan Selatan dibentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 1956 yang kemudian diperbaharui dengan Undang-Undang Nomor 10 tahun 1957 dan Undang-Undang Nomor 27 Tahun 1959. Adapun pemerintahan Provinsi Kalimantan Selatan telah dibentuk berdasarkan Peratuan Pemerintah Nomor 21 Tahun 1950 dengan ibu kota Banjarmasin. [1]

Provinsi Kalimantan Selatan secara geografis terletak di antara di antara $114^0$ 19' 13" - $116^0$ 33' 28" Bujur Timur dan $1^0$ 21' 49"- $4^0$ 10' 14" Lintang Selatan. Luas wilayah Provinsi Kalimantan Selatan adalah sekitar 37.530,52 km2 atau 6,98 % dari luas Pulau Kalimantan dan 1,96 % dari luas wilayah Indonesia. Di antara 11 Kabupaten dan 2 Kota di Provinsi Kalimantan Selatan, daerah yang paling luas adalah Kabupaten Kotabaru dengan luas 9.422,73 $km^2$, dan luas daerah yang terkecil adalah Kota Banjarmasin dengan luas 72 $km^2$. Provinsi Kalimantan Selatan terletak di bagian selatan pula Kalimantan dengan batas-batas:

Sebelah Utara : Provinsi Kalimantan Timur
Sebelah Selatan : Laut Jawa
Sebelah Barat : Provinsi Kalimantan Tengah
Sebelah Timur : Selat Makassar[2]

---

[1] Departemen Permukiman dan Prasarana Wilayah, *Buku Profil Penataan Ruang Provinsi Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: Direktorat Jenderal Penataan Ruang, 2003), 1.

[2] Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, *Kalimantan Selatan dalam Angka in Figures* (Banjarmasin: BPS Kalimantan Selatan, 2014), 3, 5-6.

Struktur geologi tanah di Kalimantan Selatan sebagian besar adalah tanah basah (*alluvial*) yaitu sebesar 22,76%. Tanah di sepanjang daerah aliran sungai pun juga tanah rawa atau gambut dengan tingkat keasaman yang cukup tinggi. Selain itu sejumlah 74,81% wilayah terletak pada kemiringan di bawah 15% dan sebanyak 31,09% wilayah berada di ketinggian 25-100 meter di atas permukaan laut. Potensi geografis lainnya yaitu memiliki banyak sungai yang berpangkal di Pegunungan Meratus dan bermuara ke Laut Jawa dan Selat Makassar. Salah satunya adalah Sungai Barito yang terkenal sebagai sungai terlebar di Indonesia.[3]

Penggunaan tanah di Kalimantan Selatan sebagian besar berupa hutan (42,99%) kemudian padang semak-semak, alang-alang, rumput (22,13%). Selanjutnya sekitar 11,63% lahan digunakan untuk lahan perkebunan dan 11,35% untuk persawahan. Penggunaan lahan untuk pemukiman hanya sekitar 1,59 % dan untuk pertambangan sekitar 1,12 %.[4]

Letak Kalimantan Selatan memang berada di wilayah selatan di pulau Kalimantan, tetapi di samping provinsi yang paling tua di Kalimantan juga merupakan pusat peradaban Kalimantan. Budaya-budaya masyarakat Banjar di antaranya budaya daur hidup yang termasuk di dalamnya adat kawin masyarakat Banjar merupakan hal yang umum diketahui masyarakat Kalimantan. Begitu juga dengan Bahasa Banjar hampir diketahui dan dikuasai serta digunakan masyarakat Kalimantan, bahkan termasuk pula oleh masyarakat pendatang.

Di Kalimantan Selatan ini pula ada sebuah daerah yang disebut sebagai serambi Mekkah. Istilah ini tidak hanya merupakan julukan untuk Aceh, tetapi menjadi julukan pula untuk Martapura Kalimantan Selatan. Hal ini karena di samping pernah menjadi pusat kerajaan Islam Banjar, di Martapura ini lahir pula ulama-ulama Besar yang tidak hanya dikenal masyarakat di dalam tetapi dikenal pula oleh masyarakat di luar Kalimantan, bahkan ada pula ulama-ulama yang mendirikan pondok pesantren di luar pulau Kalimantan.[5] Kini, walaupun di tengah arus globalisasi dan teknologi

---

[3] Ibid., 3.

[4] Ibid.

[5] Wahyudin, "Merajut Dunia Islam Dunia Melayu: Sosok Orang Melayu Banjar di Tanah Leluhur", *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 6, No. 1 (Januari-Juni 2014), 51. Lihat Rudy Arifin, "Martapura Bumi Serambi Mekkah", dalam Nurhudianto *Martapura Bumi Serambi Mekkah: Secunting Pemikiran Rudy Arifin* (Martapura: Pemerintah Kabupaten Banjar, 2004), 38-45.

perilaku masyarakat sebagai orang yang mendiami serambi Mekkah masih terlihat kental bahkan menginspirasi ke daerah-daerah lain di Kalimantan.

### 2. Demografis dan Sekilas Asal Usul *Urang* Banjar

Menurut hasil proyeksi yang dilakukan Pusat Badan Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, data jumlah penduduk tahun 2013 adalah sebanyak 3.854.485 jiwa, terdiri atas laki-laki 1.951.573 jiwa dan perempuan 1.902.912 jiwa. Kondisi penduduk sangat erat hubungannya dengan masalah tenaga kerja karena jumlah penduduk yang besar menjadi salah satu modal dasar yang efektif bagi pembangunan jika semua itu diikuti dengan kualitas yang baik. Salah satu contoh adalah tingginya tingkat pertumbuhan penduduk akan berpengaruh juga pada tingginya penyediaan tenaga kerja. Penawaran tenaga kerja yang tinggi tanpa diikuti penyediaan kesempatan kerja yang cukup akan menimbulkan dampak berupa pengangguran, sementara jumlah penduduk Kalimantan Selatan yang berusia 15 tahun ke atas sebanyak 2.733.752 jiwa.[6]

Dari jumlah tersebut sebanyak 66,46% berstatus bekerja, sedangkan yang mencari kerja atau pengangguran sebanyak 2,62%. Penduduk yang bukan angkatan kerja terdiri dari penduduk yang bersekolah, mengurus rumah tangga dan kegiatan lainnya, sebanyak 30,92% dari total penduduk yang berumur 15 tahun ke atas.[7]

Adapun berkaitan dengan etnis, masyarakat yang tinggal di Kalimantan Selatan mayoritas dari etnis Banjar terdiri dari tiga (3) sub etnis yaitu Banjar *Pahuluan*, Banjar *Batang Banyu* dan Banjar *Kuala* yang dikenal dengan sebutan *urang* Banjar (orang Banjar).[8] Adapun asal usul atau nenek moyang *urang* Banjar ini adalah orang-orang Melayu dari Sumatera dan sekitarnya yang bermigrasi secara besar-besaran ke Kalimantan pada zaman Sriwijaya (abad 7 M) atau sebelumnya.[9] Migrasi besar-besaran tersebut tidak terjadi secara sekaligus karena pada waktu itu sebagian besar wilayah Kalimantan Selatan pun masih berupa teluk raksasa yang menjorok jauh ke dalam sampai kaki pegunungan Meratus. Orang-orang Melayu itu pun membuat pemukiman di sekitar kaki pegunungan tersebut dan semakin

---

[6] Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, *Kalimantan Selatan*, 47.

[7] Ibid.

[8] Gazali Usman, *Urang Banjar dalam Sejarah* (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1989), 3.

[9] Alfani Daud, *Islam & Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 25 dan 31.

turun menyusuri sungai di sekitar pegunungan yang kemudian berkembang semakin melebar. [10]

Ketika teluk raksasa itu berubah menjadi daratan, masyarakat pun semakin berkembang dan para imigran Melayu juga terus berdatangan. Akhirnya orang-orang Melayu pertama dan keturunannya yang mulai menyebar ke hilir sungai, sebagian dari mereka ada yang kembali tinggal ke kaki pegunungan Meratus. Mereka itulah yang kemudian disebut sebagai Dayak Bukit. Adapun imigran Melayu yang datang belakangan, tinggal semakin ke hilir dan menyebar ke beberapa tempat. Mereka juga melebur dengan masyarakat Bukit, Manyan dan Ngaju yang akhirnya dari percampuran ini menjadi cikal bakal terbentuknya etnis Banjar.[11]

Meskipun cikal bakal etnis Banjar dapat dikembalikan pada kelompok imigran Melayu, tetapi proses terbentuknya masyarakat menjadi *urang* Banjar beserta dengan kebudayaannya sendiri berjalan melalui proses yang sangat panjang.[12] Namun singkatnya dari perpaduan orang-orang Melayu dengan masyarakat Bukit pegunungan Meratus, lama kelamaan membentuk secara kultural yang disebut *Urang Pahuluan*. Mereka awalnya adalah penduduk yang menempati lembah-lembah sungai (cabang sungai Negara) sampai ke Pelaihari yang hulunya ke pegunungan Meratus. [13]

Begitu juga perpaduan orang-orang Melayu dengan masyarakat Manyan akhirnya secara kultural juga membentuk menjadi *Urang Batang Banyu*. Mereka awalnya adalah penduduk yang bertempat tinggal di lembah sungai Negara sampai lembah Tabalong yang muaranya dari sungai Barito sampai Kalua. Adapun Banjar *Kuala* adalah perpaduan antara orang-orang Melayu dengan masyarakat Ngaju yang membentuk secara kultural sebagai-mana sub etnis lainnya. Di samping itu untuk mendukung pembentukan sub etnis Banjar *Kuala* juga ditambah dari *Urang Batang Banyu* dan *Pahuluan*. Mereka diajak Pangeran Samudera pada abad ke-16 pindah ke ibu kota yang

---

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] J.J. Ras, *Hikayat Banjar: A Study of Malay Historiography* (Leiden: The Martinus Nijhoff, 1968), 24. Lihat juga Irfan Noor, "Visi Spiritual Masyarakat Banjar", *Al-Banjari*, Vol. 12, No. 2 (Juli 2013), 151.

[13] Daud, *Islam & Masyarakat Banjar*, 43-45. Lihat juga M. Hanafiah, "Tradisi Pendulangan Intan dan Jual Beli Hidup Masyarakat Banjar dalam Perspektif Hukum Islam" (Disertasi-- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012), 175 dan 192.

letaknya lebih ke hilir lagi yaitu Banjarmasin. Mereka kemudian bertempat tinggal di Banjar *Kuala* Marabahan, Banjarmasin sampai Martapura.[14]

Pada awalnya *urang* Banjar hanya ditujukan kepada orang-orang Banjar *Kuala*, sementara sub etnis lainnya disebut sebagai *Urang Batang Banyu* dan *Urang Pahuluan* yang merupakan masyarakat dari kota kuno. Namun pada perkembangan berikutnya kedua sub ini pun secara kultural berubah menjadi Banjar *Batang Banyu* dan Banjar *Pahuluan* sebagaimana Banjar *Kuala*. Ketiganya pun akhirnya disebut etnis Banjar atau dikenal sebagai *urang* Banjar.[15]

Di samping itu sejak pengislaman secara besar-besar di Kerajaan Banjar –walaupun jauh sebelumnya atau dua abad sebelumnya Islam telah masuk wilayah Kalimantan Selatan-,[16] identitas etnis Banjar lebih dikenal beragama Islam. Hal ini terlihat pada orang-orang yang tinggal di pedalaman yaitu ketika memeluk agama Islam, mereka menamakan diri sebagai *urang* Banjar.[17]

Dari berbagai proses di atas dapat dikatakan bahwa *urang* Banjar tidak hadir secara alamiah, melainkan dihasilkan dari konstruksi historis sosial kelompok manusia yang menginginkan komunitas tersendiri yaitu sebagai generasi baru etnis Melayu di Kalimantan. *Urang* Banjar merupakan perpaduan berbagai etnis yang memiliki asal usul beranekaragam. Ia dihasilkan dari sebuah proses sosial masyarakat yang ada di daerah ini yaitu berawal dari Islamisasi Demak terhadap Kesultanan Banjar. Sebelum berdirinya kesultanan Banjar, *urang* Banjar belum dapat dikatakan sebagai sebuah kesatuan identitas suku atau agama, tetapi lebih tepat merupakan identitas yang merujuk pada kawasan teritorial tertentu yang menjadi tempat tinggal.[18]

Melihat dari kebiasaan nenek moyangnya yang suka merantau, *urang* Banjar pun mengikuti jejak tersebut yang disebut dengan *madam*. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 terjadi sebuah migrasi yang cukup besar oleh *urang* Banjar yang kembali ke tanah leluhur. Mereka menyebar di Kuala Tungkal Jambi, Tambilahan di Indragiri Hilir, Deli dan di Langkat

---

[14] Daud, *Islam & Masyarakat Banjar*, 43-45. Hanafiah, "Tradisi Pendulangan Intan, 175 dan 192.

[15] Daud, *Islam & Masyarakat Banjar*, 3 dan 47.

[16] Noor, "Visi Spiritual, 160.

[17] Daud, *Islam & Masyarakat Banjar*, 5.

[18] Hanafiah, "Tradisi Pendulangan Intan, 194.

Sumatera Utara serta sampai semenanjung Malaysia khususnya di Perak, Selangor dan Johor.[19]

Selanjutnya, etnis lainnya yang tinggal di Kalimantan Selatan adalah etnis Jawa, Madura dan Sunda yang datang sebagai transmigran. Etnis pendatang lainnya seperti Betawi, Minangkabau, Banten dan yang tinggal di pesisir Tanah Bumbu dan Kotabaru ada yang berasal dari etnis Bugis (Bugis Pagatan) dan Mandar yang berasal dari Sulawesi. Adapun etnis Dayak yang tinggal di Kalimantan Selatan adalah Dayak Bukit yang menempati kawasan Pegunungan Meratus sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dan Dayak Bakumpai yang tinggal di tepian aliran Sungai Barito. Etnis berikutnya yaitu etnis keturunan Arab yang banyak terdapat di Kota Banjarmasin dan Martapura. Selain itu ada juga etnis keturunan Tionghoa yang mendiami kawasan pecinan di Kota Banjarmasin dan di Sungai Parit di Pelaihari (Orang China Parit).[20]

Pertemuan antar etnis di Kalimantan Selatan membuat kawin campur antar etnis tidak dapat dihindari. Namun karena representasi Islam di Kalimantan adalah Kalimantan Selatan dan ditambah pula etnis Banjar dan etnis Dayak Bakumpai menjadi seratus persen (100%) sebagai penganut agama Islam, serta ditambah juga dengan etnis pendatang lainnya maka penganut Islam di Kalimantan Selatan menjadi 97% (3.905.959 jiwa, 2.490 mesjid dan 7.121 langgar atau mushalla) dari total jumlah penduduk Kalimantan Selatan. Sisanya ada yang beragama Kristen Protestan (44.707 jiwa, 72 gereja), Kristen Katolik (19.272 jiwa, 24 gereja), Hindu (18.057 jiwa, 121 pura) dan Budha (13.771 jiwa, 16 wihara) yang dianut masyarakat pendatang serta kepercayaan Kaharingan (dikategorikan sebagai agama Hindu) yang dianut masyarakat kawasan Pegunungan Meratus .[21]

Bahasa yang digunakan dalam keseharian adalah bahasa daerah, yakni bahasa Melayu Banjar yang memiliki dua dialek besar, yakni dialek Banjar *Kuala* dan dialek Banjar *Pahuluan*. Di kawasan Pegunungan Meratus, dituturkan bahasa-bahasa dari rumpun Dayak, seperti bahasa Dusun Deyah, bahasa Maanyan, bahasa Lawangan dan bahasa Bukit. Rumah adat Kalimantan Selatan, khususnya dari etnis Banjar adalah Rumah Banjar dan ikon utamanya adalah Bubungan Tinggi. Untuk tarian tradisional secara

[19] Wahyudin, “Merajut Dunia Islam, 51-52.

[20] Laporan Kunjungan Kerja Komisi X DPR RI ke Provinsi Kalimantan Selatan Masa Reses Masa Persidangan III Tahun Sidang 2014-2015 Tanggal 4-8 Mei 2015, 4-5.

[21] Ibid. Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, *Kalimantan Selatan*, 147-150.

garis besar seni tari dari Kalimantan Selatan adalah dari adat budaya etnis Banjar dan etnis Dayak misalnya Tari Japin dan Tari Baksa Kembang. [22]

### 3. Pendidikan

Jumlah sarana pendidikan yang tersebar di 11 Kabupaten dan 2 Kota di Provinsi Kalimantan Selatan setiap tahun menunjukkan kemajuan. Data pada tahun 2014 sarana yang dimiliki pada tingkat pendidikan TK/sederajat sebanyak 2.637 buah dengan jumlah murid 100. 149 orang dan 10. 172 orang guru. Sarana yang dimiliki pada tingkat pendidikan Dasar/sederajat sebanyak 3.275 buah dengan jumlah murid 456. 398 orang dan 33. 840 orang guru. Sarana yang dimiliki pada tingkat pendidikan SLTP/sederajat sebanyak 890 buah dengan jumlah murid 169. 560 orang dan 16. 343 orang guru. Sarana yang dimiliki pada tingkat pendidikan SMU/sederajat sebanyak 309 buah dengan jumlah murid 73. 757 orang dan 6. 802 orang guru serta sarana yang dimiliki pada tingkat pendidikan SMK/sederajat sebanyak 88 buah dengan jumlah murid 41. 188 orang dan 2. 808 orang guru. [23]

Adapun jumlah pondok pesantren di Provinsi Kalimantan Selatan berjumlah 240 buah terdiri dari sistem pendidikan salafiyah, khalafyiah dan kombinasi. Jumlah santri yang belajar di 240 buah pondok pesantren tersebut secara keseluruhan berjumlah 43.677 orang dengan rincian santriwati berjumlah 23.246 orang (53,22%), santriawan 20.431 orang (46.78%). Adapun jumlah ustadz yang mengajar di berbagai pondok itu berjumlah 4.589 orang dengan rincian <S1/Graduate berjumlah 2.871 orang dan ≥ S1/Graduate berjumlah 1.718 orang).[24]

Pendidikan agama di Kalimantan Selatan yang berpenduduk 97% beragama Islam, tidak hanya di sekolah-sekolah formal (berstatus negeri atau swasta) dan pondok pesantren (salafiyah, khalafiyah atau kombinasi), tetapi juga ada melalui pengajian di berbagai majelis taklim. Jumlah majelis taklim yang terdaftar di Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan sebanyak 3.060 buah dengan rincian 227 buah di Kabupaten Balangan (Paringin), 177 buah di Kota Banjarbaru, 271 buah di Kota Banjarmasin, 231 buah di Kabupaten Banjar (Martapura), 226 buah di Kabupaten Barito Kuala (Marabahan), 431 buah di Kabupaten Hulu Sungai Selatan (Kandangan), 263 buah di Kabupaten Hulu Sungai Tengah (Barabai), 309 buah di

[22] Laporan Kunjungan Kerja Komisi X DPR RI, , 4-5.

[23] Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, *Kalimantan Selatan*, 81.

[24] Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan, *Data Keagamaan Tahun 2014* (Banjarmasin: Kemenag Provinsi Kal-Sel, 2014), 67-69.

Kabupaten Hulu Sungai Utara (Amuntai), 185 buah di Kabupaten Tabalong (Tanjung), 306 buah di Kabupaten Tanah Laut, 219 buah di Kabupaten Tapin (Rantau), 207 buah di Kabupaten Kotabaru, dan 193 buah di Kabupaten Tanah Bumbu.[25]

Uraian di atas menunjukkan bahwa pusat Islam Kalimantan berada di Kalimantan Selatan. Oleh karena itu sebagai pusat Islam, pemikiran-pemikiran yang berkembang di daerah ini pun khususnya berkaitan dengan persoalan keagamaan menjadi referensi pula oleh masyarakat Banjar bahkan masyarakat Islam di Kalimantan lainnya.

## B. Perkembangan Keagamaan dan Keilmuan *Urang* Banjar

Dilihat dari segi keagamaan, masyarakat yang mendiami kawasan Kalimantan Selatan atau disebut juga *urang* Banjar lebih dikenal beragama Islam dan telah lama mengenal Islam serta tidak sedikit pula ulama yang lahir di tanah Banjar ini.[26] Diperkirakan pada abad ke -14 dan 15 Islam telah ada dan mulai berkembang di kawasan Kalimantan Selatan. Hal ini diketahui dari adanya sekelompok orang Melayu Muslim yang berasal dari Kerajaan Malaka datang ke kawasan Kalimantan, di antara mereka ada yang datang untuk berdagang dan ada pula untuk berdakwah.[27] Hal yang pasti adalah sebelum abad ke-15 orang Melayu sudah ada ke Kalimantan Selatan. Migrasi ini tidak dapat dilepaskan dari kekisruhan politik yang terjadi di Sumatera sejak abad ke -7 sampai abad ke-10.[28]

Pada abad ke -16, Islam baru berkembang secara pesat. Perkembangan ini terjadi setelah Pangeran Samudera (1526-1545) menganut ajaran Islam dan pada waktu itu pula berdiri Kesultanan Banjarmasin menggantikan Kerajaan Negara Daha yang beragama Hindu.[29] Proses Islamisasi di kawasan Kalimantan Selatan merupakan peran penting yang dilakukan

---

[25] Dokumen Data Majelis Taklim se-Kalimantan Selatan Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan.

[26] Mujiburrahman, "Islamic Theological Text and Context in Banjares Society: An Overview of the Existing Studies", *Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 3 (Desember 2014), 612. Lihat juga Abdurrahman, "Studi tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835: Suatu Tinjauan tentang Perkembangan Hukum dalam Masyarakat dan Kerajaan Banjar Pada Pertengahan Abad ke -19" (Laporan Penelitian --Banjarmasin, 1989), 15.

[27] Ideham, et al., *Sejarah Banjar*, 89-91.

[28] Yusliani Noor, *Islamisasi Banjarmasin (Abad ke-15 sampai ke- 19)*, (Yogyakarta: Ombak, 2016), 73.

[29] Mujiburrahman, "Islamic Theological Text, 612. Rahmadi, et al., *Islam Banjar: Genealogi*, 1.

Kerajaan Demak[30] sehingga tidak dapat pula dipungkiri adanya pengaruh Demak termasuk pula ulama *'alawīyīn* dari *ḥaḍramī* terhadap pem-bentukan intelektualisme Islam *urang* Banjar. Pengaruh tersebut dapat dilihat dari keilmuan-keilmuan yang diajarkan Khatib Dayan[31] utusan Demak untuk menjadi ulama istana kala itu. Ia mengajarkan tentang prinsip-prinsip dasar akidah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, fikih al-Shāfi'ī dan tasawuf *akhlāqī* yang murni tanpa bercampur dengan ajaran Kejawen.[32]

Pada abad ke -17 yang dimulai dengan runtuhnya kerajaan Demak, pengaruh Jawa pun tergeser dengan berkembangnya ajaran tasawuf falsafi (sufisme *wujūdīyah*) dari wilayah kerajaan Aceh ke wilayah kerajaan Banjar. Ajaran ini pun turut memberi warna corak Islam di masyarakat Banjar.[33] Semangat masyarakat Islam mempelajari ilmu pengetahuan semakin tumbuh, sehingga pada abad ke -18 disebut sebagai kebangkitan intelek-tualisme Islam *urang* Banjar yang ditandai dengan adanya sejumlah orang berangkat ke Ḥaramayn (*ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dan mazhab al-Shāfi'ī, bukan Wahabisme yang juga berkembang di Ḥaramayn) untuk menuntut ilmu dan kemudian kembali ke Kerajaan Banjar. Ada dua ulama yang dikenal pada abad tersebut yaitu Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī (1710-1812) dan Shaykh Muḥammad Nafīs al-Banjarī (L. 1735).

---

[30] Adanya peran kerajaan Demak ini tidak lain karena pada waktu itu pangeran Samudera keturunan kerajaan Negara Daha meminta bantuan ke kerajaan Demak untuk mengambil kembali kekuasaan kerajaan Negara Daha dari pamannya (Pangeran Tumengung) yang telah merebut kekuasaan yang diberikan kepadanya. Pada waktu itu pangeran Samudera tinggal di kediaman Patih Masih orang Melayu di Banjarmasin menyusun kekuatan bersama patih-patih yang lainnya dan menjadikan kediaman Patih Masih sebagai Istana serta berdirilah kerajaan Banjarmasin pada awal abad ke-16. Dengan berdirinya kerajaan ini, Pangeran Samudera pun ingin mengambil kembali kerajaan Negara Daha, tetapi karena kurangnya kekuatan yang dimiliki ia pun mengirim utusan ke Kerajaan Majapahit untuk mendapatkan bantuan. Namun kerajaan tersebut telah runtuh dan yang ada adalah Kesultanan Demak. Permintaan Pangeran Samudera disanggupi pihak Demak dengan syarat Pangeran Samudera dan pengikutnya masuk Islam. Syarat ini pun diterima dan kerajaan Demak pun mengirimkan 1000 pasukan beserta senjata juga dua orang penghulu Demak, Pangeran Samudera pun dapat mengalahkan Kerajaan Negara Daha yang akhirnya ia dan pengikutnya masuk Islam serta diberi gelar *Sultan Suryanullah* atau *Sultan Suriansyah* dengan nama kerajaan Kesultanan Banjarmasin. Lihat lebih jelasnya dalam JJ Ras, *Hikayat Banjar*, 45, 378-382, 430. Lihat pula Ita Syamtasiyah Ahyat, *Kesultanan Banjarmasin Pada Abad ke-19: Ekspansi Pemerintah Hindia-Belanda di Kalimantan* (Tangerang: Serat Alam Media, 2012), 2-4.

[31] Ada spekulasi yang mengatakan bahwa Khatib Dayan adalah orang Arab yang bernama Sayyid Abdurrahman, ada juga yang menganggap Khatib Dayan adalah orang Jawa keturunan Arab yang diperkirakan dari kaum *'Alawiyyīn*. Ideham, et al., *Sejarah Banjar*, 95.

[32] Ibid., 183.

[33] Ibid., 182-183.

Arshad al-Banjari dipandang berhasil meningkatkan aspek ortodoksi Islam melalui kitab-kitab fikih dan tauhid sehingga mampu mengimbangi sisi sufistik dalam masyarakat Banjar, sementara Nafīs al-Banjarī lebih mengembangkan sufisme berbasis tauhid sufistik sebagaimana telah berkembang sebelumnya di nusantara seiring berkembangnya polemik ajaran *wujūdiyah* di Aceh.[34]

Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 pengaruh Aceh yang selama ini mendominasi intelektual Islam Banjar tergantikan oleh Arshad al-Banjarī yang tidak hanya melalui karya-karyanya tetapi juga melalui murid-murid dan keturunan-keturunannya. Popularitas Arshad al-Banjarī beserta karya-karyanya pada abad ke -19 tidak hanya beredar di kalangan masyarakat Banjar, tetapi sampai ke Asia Tenggara.[35] Pada abad ke -19 ini pula semangat penuntut ilmu dari Banjar ke Ḥaramayn semakin tinggi. Hal ini menunjukkan adanya interaksi yang kuat antara penuntut ilmu dari Banjar dengan ulama dan dengan penuntut ilmu dari negara-negara yang lain. Keadaan ini mendorong terbentuknya sebuah jaringan ulama yang di dalamnya melibatkan ulama Banjar beserta karya-karya mereka yang menjadi referensi intelektual masyarakat Islam hingga sekarang.[36]

Pada awal abad 20 orientasi penuntut ilmu masyarakat Islam Banjar mengalami perubahan yang asalnya terpusat ke Ḥaramayn, tetapi pada era ini para penuntut ilmu dari tanah Banjar beralih ke Mesir[37] terutama ketika berkembangnya pemikiran pembaharuan Abduhisme. Tercatat seorang ulama Banjar yang bernama 'Abd al-Rashīd[38] (1885-1934) sebagai orang Banjar

---

[34] Rahmadi, et al., *Islam Banjar*, 2.

[35] Ibid., 32-33.

[36] Di sisi lain, pada abad ke -19 intervensi Belanda sangat kuat hingga akhirnya Belanda menghapus kerajaan Banjar. Kondisi ini memicu terjadinya Perang Banjar dari tahun 1859 sampai tahun 1905. Sejak itu masyarakat Islam Banjar menjadi bangsa yang terjajah, tetapi walaupun demikian kondisi ini tidak mengganggu semangat dan aktivitas intelektual masyarakat Islam Banjar. Ibid., 3.

[37] Pada abad ke -18 dan 19 sebenarnya di samping berguru dengan ulama-ulama yang memang berasal dari Ḥaramayn dan ulama dari kalangan *'Alawīyīn*, ulama-ulama Banjar pun seperti Arshad al-Banjarī dan Nafis al-Banjarī juga berguru dengan ulama-ulama Mesir karena pada waktu itu adanya migrasi ulama yang berasal dari Mesir ke Ḥaramayn dimana Ḥaramayn pada waktu itu menjadi pusat ilmu keilmuan Islam.

[38] Keberangkatan 'Abd al-Rashīd ke Mesir kemungkinan didorong oleh salah seorang gurunya yang bernama Jafri bin Umar (1876-1932) yang terpengaruh dengan ide-ide pembaharuan di Mesir. Jafri bin Umar (1876-1932) sendiri seorang ulama berasal dari Banjar (Alabio) yang belajar di Mekkah antara tahun 1892-1897 dimana pada waktu itu sedang hangat-hangatnya pembaharuan Muhammad Abduh (w. 1905) sehingga sampai pula ke Ḥaramayn. Sepulangnya dari Mekkah ke

pertama yang belajar di Al-Azhar sejak tahun 1912 sampai 1927. Setelah kembali ke Banjar (Amuntai) ia menjadi inspirasi bagi sekelompok masyarakat Islam Banjar untuk mengikuti langkahnya belajar di lembaga tersebut. Para alumni awal inilah yang kemudian memberi warna tersendiri terhadap intelektualisme Banjar jika dibandingkan dengan alumni Ḥaramayn dan Wahabisme. [39]

Sejak hadirnya para alumni al-Azhar ini, di samping bersamaan juga dengan hadirnya paham Wahabi, literatur-literatur keilmuan yang digunakan di kalangan masyarakat Islam Banjar pun di sisi lain mengalami perubahan karena di antara mereka ada yang membawa karya-karya ulama al-Azhar kontemporer. Hal ini mengakibatkan reaksi pro dan kontra di tengah masyarakat yang berakhir dengan timbulnya dikotomi "kaum muda reformis-modernis" dan "kaum *tuha* tradisionalis" yang saling berseberangan.[40] Namun walaupun masyarakat Banjar dilanda gerakan modernisme dan puritanisme sejak awal abad 20, tetapi konsistensi pemikiran Islam di kalangan ulama dan masyarakat Banjar tetap berkiblat kepada para ulama Ḥaramayn yang bukan Wahabi. [41]

Selanjutnya yang mempengaruhi pula terhadap intelektualitas keilmuan Islam Banjar adalah kaum *'alawīyīn*. Ulama-ulama Banjar yang belajar di Ḥaramayn dari abad ke-18 sampai abad ke-20, tidak sedikit berguru dengan ulama *'alawīyīn* yang mengajar di sana.[42] Selain itu kehadiran kaum *'alawīyīn* yang migrasi ke wilayah nusantara termasuk ke Kalimantan Selatan sejak awal adanya kerajaan Banjar, membuat terjalinnya hubungan antara ulama Banjar dengan sejumlah *ḥabā'ib* baik di Banjar sendiri ataupun di luar Kalimantan. Hubungan ini pun semakin kuat terutama pada abad ke- 20 pembacaan kitab-kitab maulid semakin meningkat, tarekat *'Alawīyah* di kalangan masyarakat Banjar pun ikut menyebar, bahkan karya-karya ulama *'alawīyīn* menjadi referensi intelektual yang terus dibaca sampai sekarang seperti *Risālat al-Mu'awanah*, *al-Naṣā'iḥ al-Dīnīyah*,

---

Alabio, ia menjadi tokoh utama menyebarkan paham pembaharuan di pengajian Langgar Batingkat di Alabio. Di samping itu ia juga berlangganan majalah *al-Munir* (Minangkabau), majalah *al-ittifāq wa al-iftirāq* (Padang) dan terinspirasi juga dengan majalah al-Manar Mesir. Ibid., 51-55.

[39] Ibid., 50.

[40] Ibid., 91.

[41] Rahmadi, "Dinamika Intelektual Islam di Kalimantan Selatan: Studi Genealogi, Referensi dan Produk Pemikiran", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 11, No. 1 (Januari 2012), 5.

[42] Rahmadi, et al., *Islam Banjar*, 43.

*Tathbīt al-Fu'ād*. Selain itu amaliah *'alawīyīn* seperti beberapa *rātib* dan *dalā'il al-khayrāt* masih bertahan di kalangan masyarakat Banjar, termasuk pula penulisan kitab *manāqib* beberapa *ahl al-bayt* pun ada yang dilakukan ulama Banjar. [43]

Berdasarkan beberapa hal di atas, pada awal abad 20 ini pula lembaga pendidikan Islam baik berupa pengajian ataupun dalam bentuk madrasah mulai mengalami pertumbuhan dan pada paruh kedua abad 20 diikuti dengan meningkatnya pertumbuhan pesantren di Kalimantan Selatan.[44] Kajian-kajian keagamaan melalui majelis taklim pun tumbuh dengan pesat. Diperkirakan awal abad ke- 20 kajian-kajian keislaman telah ada dan banyak dilakukan oleh para ulama di berbagai pengajian di Kalimantan Selatan. Beberapa di antara tempat pengajian itu misalnya pengajian di daerah Martapura seperti di kampung Dalam Pagar, Tunggulirang, Keraton, Kampung Melayu dan lainnya. Pengajian di Nagara dikenal dengan Pengajian Langgar Batingkat dan pengajian-pengajian lainnya baik di Langgar atau di rumah Guru (*mu'allim*) yang tinggal di kawasan Amuntai seperti di Sungai Banar, Lokbangkai, Tangga Ulin, Panangkalaan dan lainnya serta pengajian-pengajian di daerah Bakumpai. [45]

Literatur-literatur keilmuan yang digunakan di pengajian Guru Muhammad Khalid di Tangga Ulin Amuntai Kalimantan Selatan pada awal sampai paruh pertama abad 20 (1900-1950) di antaranya *Nūr al-Ẓulām, Tijān al-Darārī, Kifāyat al-'Awām, Ḥāshiyat al-Sharqāwī 'alā Sharḥ al-Ḥud Hudī, al-Dasūqī, Jawharah al-Tawḥīd, Fatḥ al-Majīd, Sharh Sittīn, Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn, Ḥāshiyat al-Bayjūrī, al-Iqnā', Fatḥ al-Wahhāb, Tuḥfat al-Muhtāj, Nihāyat al-Muhtāj, Ibn al-'Ubbād (Sharḥ al-Hikam), Minhāj al-'Ābidīn, Iḥyā 'Ulūm al-Dīn, Tafsīr Khāzin, Matn Arba'īn al-Nawawī, Sharḥ Abī Jamrah, Irshād al-'Ibād, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dan Ṣaḥīh Muslim*. Dalam referensi lain disebutkan bahwa kitab-kitab yang dipelajari Idham Chalid pada awal abad ke -20 adalah kitab *Fatḥ al-Qarīb, Ḥāshiyat al-Bayjūrī, Kifāyat al-'Awām, Sabīl al-Muhtadīn, Hadīth al-Arba'īn li al-Nawawīyah, Jāmi' al-Zubād, Siyar al-Sālikīn, Maṭla' al-Badrayn li al-Faṭanī, al-Jurūmīyah, Ḍamūn, 'Awāmil, Tawḍīḥ al-Jalīyah, Sullam Safīnah.*[46]

---

[43] Ibid., 44-49.

[44] Ibid., 3.

[45] Ibid., 81-82.

[46] Ibid., 83. Lihat pula Arif Mudatsir Mandan, *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), 24,34 dan 55-

Di samping menggunakan kitab-kitab para ulama dalam beberapa pengajian, Ja'far ibn 'Abd al-Ṣamad seorang ulama asal Nagara Kalimantan Selatan pada tahun 1928 menulis sebuah risalah yang berjudul *Ḥimāyat al-Ikhwān*. Referensi-referensi yang digunakan dalam penulisan risalah ini adalah *Intiṣār al-I'tiṣām, Mīzān, al-Minhāj, Mughnī al-Muhtāj, Kashf al-Ghummah, Nihāyat al-Muhtāj, Tuḥfat al-Muhtāj, al-Madkhal li Ibn al-Hajj, al-Umm, Mukhtaṣar al-Mazanī, Fatḥ al-Wahhāb, Sharḥ al-Minhāj, Nihāyat al-Zayn, Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn, Rawḍah, Tafsīr al-Jalālayn, Tafsīr Maraḥ Labīd, Tafsīr al-Wāḥidī, Ḥashiyah Fatḥ al-Wahhāb, Fatāwā al-Kubrā, Sharḥ al-Ṣudūr, al-Qawl al-Mukhtaṣar, Risālat al-Wahbah al-Ilāhīyah, Ḥashiyah Tuḥfat al-Muhtāj, Sharḥ al-Bukhārī* dan *al-Durar al-Sanīyah fī al-Radd 'alā al-Wahhābīyah.*[47]

Selanjutnya pada paruh kedua abad 20 literatur-literatur keilmuan yang berkembang di pengajian-pengajian di Kalimantan Selatan relatif sama dengan literatur-literatur yang digunakan pada paruh pertama abad 20. Misalnya kitab-kitab yang digunakan di Majelis Taklim Sabilal Anwar Martapura yang dipelajari Muhammad Syukri Unus dengan guru-gurunya tahun 1963-1984, di antaranya berkaitan dengan kitab Tauhid yaitu *Tuḥfat al-Murīd* dan *Nūr al-Ẓulām*. Berkaitan dengan kitab Fikih yaitu *Iqnā', Ḥāshiyat al-Bayjūrī, Sabīl al-Muhtadīn, Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn, Fatḥ al-Wahhāb, Kifāyat al-Akhyār, al-Qawl al-Mukhtaṣar fī Masā'il al-Ḥaylah 'ind al-Ḥanafī, dan Sullam al-Tawfīq*. Berkaitan dengan kitab Tasawuf yaitu *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn, Minhāj al-'Ābidīn, Risālat al-Qushayrīyah, al-Naṣā'iḥ al-Dīnīyah, Risālat al-Mu'āwanah, Irshād al-'Ibād, Kifāyat al-Atqiyā, Sharḥ al-Ḥikam, Tanwīr al-Qulūb, Marāqī al-'Ubūdīyah, al-Durr al-Nafīs, 'Amal Ma'rifah, Tanbīḥ al-Mughtarrīn, Ta'līm al-Muta'allim,* dan *Waṣīlah al-'Ibād*. Kitab-kitab lainnya seperti Tafsir yaitu *Tafsīr Maraḥ Labīd, Tafsīr Jalālayn, Tafsīr Ibn Kathīr*, dan *Tafsīr al-Bayḍawī*. Dalam bidang hadis, kitab-kitab yang digunakan seperti *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Sunan al-Tirmidhī, Sunan al-Nasā'ī, Sunan Ibn Mājah,* dan *Sunan*

56. Pada awal abad 20 kitab *al-Durr al-Nafīs* karya Nafis al-Banjarī juga dipelajari di Amuntai, tetapi pada tahun 1937 seorang ulama asal Tangga Ulin Amuntai dan pernah mengajar selama 12 tahun di Ḥaramayn bernama Muhammad Khalid memberhentikan pengajian yang dilakukan sekelompok muslim di Muara Tapus dan menarik kitab tersebut beserta kitab *Kashf al-Asrār* karena dipandang berbahaya untuk diajarkan ke masyarakat umum. Lihat dalam Bayani Dahlan, et al., *Ulama Banjar dan Karya-Karyanya* (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), 199.

[47] Rahmadi, et al., *Islam Banjar*, 82.

*Abū Dāwd* serta banyak lagi kitab-kitab dalam bidang keilmuan lain seperti *Naḥw dan Ṣarf.*[48]

Beberapa hasil penelitian terbaru pada tahun 2009 dan 2010 menyebutkan literatur-literatur yang digunakan beberapa pengajian di Kalimantan Selatan bahwa kitab-kitab yang digunakan pada ilmu Tauhid seperti *Sifat Dua Puluh Utsman Yahya, Tuḥfat al-Rāghibīn, Sirāj al-Mubtadi'īn, 'Aqīdah al-Nājin al-Faṭānī, Kifāyat al-Mubtadi'īn, Sifat Dua Puluh Haji Saberan, Nūr al-Yaqīn, Kitāb al-Tawḥīd, 'Aqā'id al-Islāmīyah* dan *Fatḥ al-Majīd.* Dalam ilmu Fikih digunakan kitab-kitab seperti *Parukunan Jamaluddin, Parukunan Besar, Tangga Ibadah, Fiqih Islam Sulaiman Rasyid, Fiqh al-Wāḍiḥ, Fiqh al-Sunnah, Ḥāshiyat 'Iānat al-Ṭālibīn, Kashf al-Najāh, Safīnat al-Najāḥ, Sabīl al-Muhtadīn, Mabadi Ilmu Fiqih, Asrār al-Ṣalāh,* dan *Fatḥ al-Mu'īn.* Keilmuan dalam bidang Tasawuf digunakan beberapa kitab seperti *Hidāyat al-Sālikīn 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, Naṣā'iḥ al-'Ibād, Iḥya' 'Ulūm al-Dīn, Tanbīh al-Ghāfilīn, Penawar Bagi Hati, Futūḥ al-'Ārifīn, Siyar al-Sālikīn, al-Durar al-Nafīs, Majmū' Mubārakah, Irshād al-'Ibād, Bidāyah al-Hidāyah, Minhāj al-'Ābidīn, Risālat al-Mu'āwanah, Bahjah al-Marḍīyah, Tuḥfat al-Rāghibīn* dan *'Amal Ma'rifah.*[49]

Literatur-literatur yang digunakan dalam pengajian-pengajian kelompok reformis-modernis berbeda dengan literatur-literatur yang digunakan dalam pengajian-pengajian umumnya. Misalnya dalam ilmu fikih literatur yang digunakan di antaranya seperti *Zād al-Ma'ād, Fiqh al-Sunnah, Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Arba'ah dan Bidāyat al-Mujtahid.* Dalam ilmu tauhid literatur yang digunakan di antaranya *al-'Aqā'id al-Islāmīyah Sayyid Sābiq* dan *Kitāb al-Tawḥīd Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb.* Literatur-literatur kitab tafsir yang digunakan pun tidak hanya sebatas kitab *Tafsīr al-Jalālayn, Tafsīr Maraḥ Labīd*, yang kemudian ditambah dengan *Tafsīr Khāzin, Tafsīr Ibn Kathīr, Tafsīr al-Baiḍāwī*, tetapi pada paruh kedua abad 20 digunakan

[48] Gt. Wardiansyah, *Biografi Singkat K.H. M. Syukri Unus dan Sejarah Majlis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak* (Martapura: Majlis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak, t.th.), 14-29. Lihat juga Rahmadi, et al., *Islam Banjar*, 86.

[49] Ibid., 88-90. Beberapa penelitian yang dimaksud di atas adalah Abdul Karim, et al., "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala" (Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2009). Bahran Noor Haira, et al., "Majelis Taklim di Kabupaten Hulu Sungai Utara" (Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2009). Bahran Noor Haira, et al., Profil Majelis Taklim di Kecamatan Banjarmasin Utara Kota Banjarmasin" (Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2010).

pula beberapa kitab tafsir seperti *Ṣafwat al-Tafāsir Muḥammad ʻAlī al-Ṣābūnī, Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān, Tafsīr al-Manār dan Tafsīr al-Marāghī.*

Literatur-literatur hadis yang digunakan masyarakat Islam Banjar juga mengalami perkembangan. Beberapa referensi tersebut di antaranya *Jawāhir al-Bukhārī, Dalīl al-Fāliḥīn Ibn ʻAllān al-Shāfiʻī, al-Lu'lu' wa al-Marjān, Minhāj al-Mughīth* dan kitab-kitab hadis lainnya. Kalangan Jamaah Tabligh memiliki kitab hadis tersendiri seperti *Faḍā'il al-Aʻmāl* dan *Faḍīlat al-Ṣadaqah Muḥammad Zakariyā al-Kandahlawī*, *Ḥayāt al-Ṣaḥābah* dan *al-Muntakhab Aḥādīth Yūsuf al-Kandahlawī* serta *Mishkāt al-Maṣābiḥ Ḥāfiẓ Ḥasan Masʻūdī.*[50]

Adapun literatur-literatur keilmuan yang digunakan di beberapa Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan khususnya di bidang Hukum Islam (Fikih) terbagi ke beberapa tingkat. Untuk tingkat pemula kitab fikih yang diajarkan misalnya yang berbahasa Arab-Melayu karya ulama Banjar yaitu *Pelajaran Tangga Ibadah*, *Mabādī Ilmu Fiqh*, dan *Rasm Parukunan*. Kitab yang berbahasa Arab misalnya *al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, *Matn Sittīn*, *Mabādī al-Fiqhīyah*, *Sullam al-Tawfīq*, *Safīnat al-Najāh*, dan *Risālat al-Fiqhīyah* karya Muhammad Kasyful Anwar ulama Banjar. [51]

Pada tingkat lanjutan kitab fikih yang diajarkan yaitu *Fatḥ al-Qarīb al-Mujīb*, *Ḥāshiyat al-Bayjūrī*, *Fatḥ al-Muʻīn*, dan *Ḥāshiyat Iʻānat al-Ṭālibīn* serta ada pula sebagian kecil yang menggunakan *Bughyat al-Mustarshidīn*. Pada tingkat atas kitab yang dipelajari terutama di Pesantren Darussalam dan Ibnul Amin Pamangkih yaitu kitab *Fatḥ al-Wahhāb*, *al-Taḥrīr*, *al-Sharqāwī ʻalā al-Taḥrīr*, *al-Maḥallī* atau *Kanz al-Rāghibīn*. Kemudian pada tingkat Maʻhad ʻAlī di Pesantren Darussalam Martapura digunakan kitab *Sharḥ al-Maḥallī*, dua kitab lintas mazhab yaitu *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā* karya Muṣṭafā Ibrāhīm al-Zulamī dan *al-Wāḍiḥ fī al-Fiqh al-Islāmī*. Pada tingkat Maʻhad ʻAlī di Pesantren Ibnul Amin kitab-kitab yang digunakan adalah dalam lingkar mazhab al-Shāfiʻī seperti *Fatḥ al-Wahhāb*, *al-Maḥallī*, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʻrifah Maʻānī al-Fāẓ al-Minhāj*, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Fāẓ al-Minhāj*, *Tuḥfat al-Muḥtāj bi Sharḥ al-Minhāj*, *Manhaj al-Ṭulāb*, *Minhāj al-Ṭālibīn*, *al-Iqnāʻ*, *Muhadhdhab* dan *al-Bujayrimī ʻalā al-Khaṭīb.*[52]

---

[50] Rahmadi, et al., *Islam Banjar*, 92-94.

[51] Ibid., 98.

[52] Ibid., 98-99.

Berbeda dengan kitab-kitab fikih yang diajarkan pada pondok pesantren pada umumnya, di pesantren modern kitab-kitab fikih yang diajarkan seperti *Fiqh al-Wāḍiḥ* Mahmud Yunus, *Mu'īn al-Mubīn* Abdul Hamid Hakim, *Kifāyat al-Akhyār*, *Bulūgh al-Marām*, *Bidāyat al-Mujtahid*, *Fiqh al-Sunnah*, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah* dan *Zād al-Ma'ād.*[53]

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa genealogis keagamaan dan keilmuan yang dimiliki masyarakat Islam Banjar berasal dari Melayu, Jawa yang di dalamnya terdapat para *'Alawiyyīn*, Aceh, Ḥaramayn (al-shāfi'īyah) termasuk juga ulama *'Alawiyyīn*, dan ulama-ulama Banjar sendiri. Pada perkembangan berikutnya di samping ada yang masih mempertahankan pemikiran-pemikiran para ulama sebelumnya, ada pula yang tertarik dengan ide-ide pembaharuan dari Mesir (Abduhisme) yang menuntut ilmu di Al-Azhar dan sebagian masyarakat Islam Banjar lainnya ada juga yang tertarik dengan gerakan pemurnian di Ḥaramayn (Wahabisme).

Literatur-literatur yang digunakan di beberapa pengajian (tidak termasuk kelompok reformis-modernis) relatif sama baik pada bidang tauhid, fikih, tasawuf, tafsir dan hadis atau keilmuan yang lainnya. Dalam beberapa pengajian itu digunakan berbagai kitab yang merupakan produk intelektual para ulama timur tengah yang termasuk dalam jaringan al-Shāfi'ī dan kitab-kitab yang ditulis ulama nusantara seperti al-Falimbānī, al-Faṭānī, al-Bantānī, serta kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama Banjar sendiri sejak abad 17 sampai di penghujung abad 20.[54] Begitu juga di pondok pesantren (tidak termasuk pondok modern) khususnya di bidang fikih tampaknya kitab-kitab diajarkan hampir tidak berbeda dengan kitab-kitab fikih yang diajarkan di berbagai pengajian yang disebutkan di atas. Hal ini wajar terjadi karena ulama-ulama yang mengajar di berbagai pengajian di antaranya ada yang membangun pondok pesantren sehingga sistem pembelajaran di pengajian yang diadakan di langgar yang telah berkembang sejak abad ke- 19 dimasukkan ke dalam kurikulum pondok.

Kecenderungan keilmuan yang digeluti oleh ulama dan masyarakat Islam Banjar pada awalnya lebih cenderung ke tasawuf bahkan sampai sekarang aroma tersebut masih dapat dirasakan terlebih lagi literatur-

---

[53] Ibid., 100.

[54] Karya-karya ulama Banjar ini ada yang dalam bentuk kitab kuning (baik berbahasa Arab Melayu atau berbahasa Arab), ada pula dalam bentuk kitab putih yang berbahasa Indonesia. Untuk mengetahui berbagai karya yang dimaksud secara lengkap lihat Ibid., 87-88, 107-136.

literatur tasawuf yang terdapat di Kalimantan Selatan terbilang lengkap, tetapi bukan berarti keilmuan yang lain tidak menjadi perhatian. Hal ini dapat dilihat dari *Sabīl al-Muhtadīn* karya Arshad al-Banjarī dan ulama-ulama Banjar berikutnya tidak sedikit pula menaruh perhatian terhadap keilmuan lain baik dalam bidang tauhid, fikih, hadis, tafsir dan bahasa. Selain itu dengan hadirnya para alumni dari timur tengah dan al-Azhar di abad 20 membuat keilmuan yang berkembang pun menjadi berimbang.

## C. Kebudayaan *Urang* Banjar

Kebudayaan yang mewarnai masyarakat Islam atau *urang* Banjar cukup beragam. Kebudayaan ini tidak timbul begitu saja melainkan telah ada sejak dahulu sebelum adanya Islam yang kemudian diwarisi oleh *urang* Banjar sampai sekarang. Namun demikian kebudayaan ini pun tidak statis, ia juga mengalami perubahan baik berbentuk pengayaan dan penyesuaian karena adanya rangsangan dari budaya luar atau pun berbentuk pengikisan yang akhirnya hilang dan kemudian menjadi budaya yang baru. Oleh karena itu di antara kebudayaan tersebut, ada yang tidak dipraktikkan lagi pada daerah tertentu, tetapi ada pula yang masih kental di daerah yang lain.

Di antara kebudayaan-kebudayaan masyarakat Islam Banjar itu yang disebutkan dalam tulisan ini adalah kebudayaan yang berkaitan dengan upacara daur hidup dan upacara yang berkaitan dengan alam serta kepercayaan. Beberapa kebudayaan ini dapat digambarkan sebagai berikut:

### 1. Upacara Daur Hidup

Daur hidup merupakan istilah yang digunakan untuk menggambarkan siklus kehidupan yang dialami manusia sejak kehamilan sampai meninggal dunia, sehingga dalam kebudayaan masyarakat Banjar diperlukan upacara-upacara karena telah melewati tahap-tahap dalam siklus tersebut. Beberapa upacara dalam daur hidup yang telah menjadi adat adalah di masa kehamilan, masa kanak-kanak, menjelang dewasa, perkawinan dan kematian.

#### a. Masa Kehamilan

Pada masa kehamilan seorang perempuan biasanya melakukan beberapa upacara sesuai dengan masa kehamilannya yaitu dari upacara *batapung tawar tian*, upacara *mandi tian mandaring*, upacara *baumur* atau *bakunut* dan upacara *mandi baya*.

Hal-hal yang dilakukan pada upacara *batapung tawar tian* adalah memercikkan suatu minyak khusus (minyak *baboreh*) yang dicampur dengan darah jambul ayam ke kepala perempuan yang hamil tiga bulan. Upacara ini

dilaksanakan pada hari Jumat pagi oleh ibu-ibu dan dipimpin seorang perempuan tua yang berpengalaman. Tempat pelaksanaan upacara berada di tengah rumah (*tawing halat*) dengan tujuan menghindarkan bala bagi perempuan tersebut karena dipercaya rentan mendapat gangguan di angka gasal kehamilan.[55]

Pada saat usia kehamilan yang pertama mencapai tujuh bulan maka dilaksanakan upacara *mandi tian mandaring* yaitu upacara mandi tujuh bulanan. Di sekeliling tempat mandi itu dibuat pagar dari mayang pinang, sementara tiang pagar dibuat dari tebu yang diikat dengan tombak. Perempuan hamil tujuh bulan ini dihiasi sedemikian rupa dan dimandikan dengan berbagai campuran bunga serta dibacakan doa dan selawat.[56] Setelah upacara *mandi tian mandaring* selesai dilanjutkan dengan upacara *baumur* atau *bakunut*. Upacara ini dilaksanakan pada malam hari seperti malam Senin, malam Kamis atau malam Jumat dengan cara membaca doa kepada Allah agar perempuan yang hamil tujuh bulan itu selamat dan sehat serta panjang umur. Di akhir upacara para tamu pun dihidangkan kue-kue tradisional.[57]

Adapun upacara *mandi baya* dilaksanakan pada kehamilan yang ketiga, kelima dan seterusnya. Upacara ini dilaksanakan pada malam hari yaitu sesudah salat Isya. Air yang sudah dibacakan doa selamat, doa *halarat*, doa kafarat, doa panjang umur dan air doa *yāsin* digunakan untuk upacara ini yaitu dimandikan pada perempuan hamil di atas sehingga upacara ini disebut *mandi baya*.[58]

Setelah melahirkan diadakan upacara kelahiran *mangarani anak* dan *bapalas bidan*. Namun hal yang lebih penting dilakukan terlebih dahulu yaitu ketika melahirkan maka bayi yang baru lahir dikumandangkan azan di bagian sebelah kanan telinga bayi dan *iqāmah* di bagian sebelah kiri. Setelah dibersihkan dan dimandikan, bibir bayi dicicipkan gula atau madu. Tembuni bayi dimasukkan ke dalam *bakul bamban* atau *pasu* yang terbuat dari tanah liat, kemudian dicampur garam agar di waktu dewasa kelak berlidah asin, perkataannya berharga dan berwibawa. *Bakul* atau *pasu*

[55] M. Suriansyah Ideham, et al., *Urang Banjar dan Kebudayaannya* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005), 50.

[56] Ibid., 51.

[57] Ibid., 52.

[58] Ibid.

ditanam ke tanah dan di atas onggokan tanah ditancapkan bambu kecil agar pernafasan bayi menjadi baik.[59]

Selanjutnya tepat pada waktunya dilaksanakan upacara kelahiran *mangarani anak*. Upacara ini adalah pemberian nama untuk anak yang disebut juga *batasmiah*. Sebelum pemberian nama terlebih dahulu dibacakan al-Qur'an, Ali Imrān ayat 33 sampai ayat 37 oleh seorang *qāri'*. Kemudian acara dilanjutkan dengan *batasmiah* yang dipimpin oleh seorang yang dipandang memiliki keilmuan agama yang cukup tinggi atau diakui sebagai guru, ustadz dan sebutan lainnya. Setelah itu rambut anak pun dipotong seperlunya dan seberapa pun berat rambut itu setelah ditimbang harus diganti seharga emas yang uangnya disedekahkan. Setelah pemotongan rambut selesai seterusnya bibir anak diusapkan garam, madu dan air kelapa. Bayi tersebut kemudian dibawa ayahnya berkeliling di dalam rumah untuk di*tapung tawar* dengan minyak *likat baboreh* oleh beberapa orang yang hadir terutama memiliki hubungan darah dengan si bayi.[60]

Beberapa waktu kemudian diadakan suatu upacara yaitu *bapalas bidan*. Upacara *bapalas bidan* adalah balas jasa dan menebus darah yang telah tumpah ketika melahirkan. Pada saat bayi berusia 40 hari dibuatkan ayunan di satu sisi yang dihiasi sebaik mungkin dan di sisi lainnya digantung nasi ketan dan berbagai macam kue yang kemudian dimakan oleh yang hadir. Bidan yang telah berjasa itu diberi hadiah jarum, benang, *sagantang* beras, seekor ayam jantan bila bayinya laki-laki dan ayam betina jika bayinya perempuan, sebiji kelapa, rempah-rempah dan bahan-bahan untuk *manginang* seperti sirih, kapur, pinang, gambir, tembakau serta tidak ketinggalan juga uang.[61]

**b. Masa Kanak-Kanak**

Ketika si anak memasuki usia anak-anak upacara yang dilakukan pun seperti *baayun mulud*, *balamburan*, *maumuri anak* dan upacara *baayun wayang*. Upacara *baayun mulud* secara sederhananya adalah mengayun anak pada bulan maulid. Upacara ini dilaksanakan di mesjid tempat peringatan maulid nabi Muhammad saw yang di dalam mesjid tersebut dibuat beberapa ayunan sesuai dengan keperluan. Tiap-tiap ayunan terdiri dari tiga lapis kain, lapisan atas kain sarigading/sasirangan, lapis tengah kain kuning dan

---

[59] Ibid., 53.
[60] Ibid., 54.
[61] Ibid.

lapisan bawah kain *bahalai*. Tali ayunan dihiasi anyaman janur berbentuk burung, *halilipan*, *kambang sarai*, dan lain-lain serta bentuk buah-buahan, yang nantinya digunakan untuk mengayun anak ketika pembacaan syair-syair maulid baik *barzanjī*, *dibā'* atau *sharf al-anām*. Tepat ketika membaca *ashraq al-badr* anak-anak dimasukkan dan diayun di dalam ayunan. Harapannya semoga anak-anak tersebut menjadi anak yang taat dan berbakti pada orang tua serta berguna bagi agama, nusa dan bangsa.[62]

Adapun upacara lainnya khususnya *baayun wayang* adalah upacara mengayun anak jua dan bentuk ayunan yang dibuat hampir sama dengan ayunan dalam upacara *baayun mulud*, perbedaannya pada pelaksanaan, tempat dan tujuan penyelenggaraan. *Baayun wayang* dilaksanakan bersamaan dengan penyelenggaraan upacara *manyanggar banua*. Tujuan upacara ini untuk mengusir roh-roh yang dapat mengganggu anak-anak.[63]

### c. Menjelang Dewasa

Pada saat usia anak memasuki masa remaja atau menjelang dewasa, upacara yang dilakukan seperti *basunat* (khitan) dan *batamat* al-Qur'an. Upacara *basunat* adalah upacara khitan anak laki-laki yang dilaksanakan pada saat anak berusia 7 tahun atau pada saat anak perempuan berusia 1 tahun. Setelah itu diadakan selamatan dengan hidangan nasi ketan dengan berbagai kue tradisional.[64]

Upacara berikutnya *batamat* al-Qur'an yaitu ketika seorang anak berhasil menamatkan dalam membaca al-Qur'an sebanyak 30 juz, maka diselenggarakan upacara *batamat* ini. Di samping itu upacara ini juga diselenggarakan kembali ketika menjelang perkawinan. Orang yang *batamat* dipayungi dengan payung kembang bertingkat tiga yang dirangkai dengan berbagai bunga. [65]

### d. Perkawinan

Di usia perkawinan upacara yang dilakukan *urang* Banjar adalah seperti *basasuluh*, *badatang*, *bapapayuan*, *maatar patalian* dan *maatar jujuran*. Upacara *basasuluh* adalah menyelidiki segala aspek kehidupan baik

---

[62] *Baayun*. Ibid., 55.

[63] Ibid., 56. Beberapa kebudayaan *urang* Banjar dari melahirkan sampai pada bahasan di atas dapat dilihat secara lengkap dalam Shapiah, "Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Tradisi Kelahiran pada Adat Banjar", *Mu'adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. III, No. 1 (Januari-Juni 2015), 67-83.

[64] Ideham, et al., *Urang Banjar*, 57. Lihat juga M. Rusydi, "Tradisi *Basunat Urang* Banjar: "Membaca" Makna Antropologis dan Filosofis", *Al-Banjari*, Vol. 10, No. 2 (Juli 2011), 225-244.

[65] Ideham, et al., *Urang Banjar*, 58.

terhadap gadis yang ingin dilamar atau asal usul keluarganya.[66] Setelah melakukan upacara *basasuluh* dan gadis yang diinginkan sesuai dengan kriteria maka dilanjutkan dengan upacara *badatang*. Upacara *badatang* adalah melamar gadis secara resmi dan diminta seorang wanita untuk yang cukup berpengaruh dan fasih bertutur kata baik menggunakan bahasa kiasan atau pantun untuk menjadi perantara dalam pelamaran. [67]

Setelah lamaran diterima diadakan upacara *bapapayuan* yaitu musyawarah dua keluarga untuk menetapkan mahar dan besar kecilnya *jujuran* (maskawin), sehingga *bapayuan* ini juga disebut *bapatut jujuran*.[68] Ketika ditemukannya kata sepakat maka ditentukan hari untuk *maatar patalian* yaitu mengantar pakaian untuk gadis dari ujung rambut sampai ujung kaki baik serba selembar atau serba tiga lembar. Selain itu diselipkan juga acara tukar cincin dan diakhiri dengan menyerahkan uang *jujuran* yang telah disepakati dengan cara dibacakan di tengah-tengah yang hadir. [69]

Menjelang pelaksanaan pernikahan ada beberapa upacara yang dilakukan yaitu *bapingit*, *badudus*, *mahias pangantin* (merias pengantin), *maarak pangantin*, *batatai* (bersanding di pelaminan), dan *bajagaan pangantin*. Upacara *bapingit* adalah upacara menjelang hari perkawinan dan calon mempelai perempuan tidak dibolehkan lagi bebas ke luar rumah, mereka mesti berkurung (*bapingit*) di rumah untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan akan terjadi padanya. Selama *bapingit* si mempelai perempuan merawat diri dengan *bakasai* (membersihkan tubuh dengan bedak khusus) dan *batimung* (mandi uap rempah-rempah).[70]

Berikutnya melaksanakan upacara *badudus* yaitu mandi pengantin atau memandikan mempelai calon wanita diiringi dengan mempersiapkan peralatan-peralatan tertentu.[71] Di hari pelaksanaan setelah akad nikah ditandai dengan pengucapan ijab kabul, maka dilakukan upacara *maarak pangantin*. Upacara ini maksudnya adalah mengarak mempelai laki-laki menuju rumah mempelai perempuan. Mengiringi mempelai laki-laki ini biasanya disertai dengan kesenian *sinoman hadrah* atau kesenian *kuda gipang*. Setelah itu kedua mempelai pun duduk *batatai* (bersanding) di pelaminan. [72]

---

[66] Ibid., 59.
[67] Ibid.
[68] Ibid.
[69] Ibid., 60.
[70] Ibid., 62.
[71] Ibid.
[72] Ibid., 64.

Pada malam harinya yaitu sesudah dilaksanakannya upacara perkawinan, dilakukan upacara *bajagaan pangantin* yaitu menjaga dan menunggu pengantin. Upacara ini memiliki sejarah tersendiri karena pada zaman dahulu upacara ini penting dilaksanakan. Dalam upacara ini diadakan pertunjukan kesenian, seperti *mamanda*, wayang gong, *rudat*, wayang kulit, bahkan zaman sekarang ada pula diadakan acara *babacaan* (berzikir dan membaca doa-doa) dan *bahabsyian* (maulid Habsyi) yang biasanya dilaksanakan selama 3 malam.[73]

**e. Kematian**

Daur hidup yang terakhir adalah upacara kematian. Dalam masyarakat Banjar apabila di suatu kampung ada yang meninggal dunia, seluruh warga kampung membantu hal-hal yang patut dibantu dengan berbagi tugas, mulai dari memandikan, memakaikan kain kafan, melaksanakan salat jenazah (menyalatkan), menggali lubang dan sampai penguburan serta membacakan talkin. Selain itu, masing-masing warga kampung memberikan sumbangan baik berupa uang maupun bahan-bahan makanan sebagai tanda ikut berduka cita. Proses penyelenggaraan jenazah ini dilaksanakan berdasarkan tuntunan hukum Islam yang berkembang di masyarakat Banjar.

Pada malam harinya diselenggarakan upacara *baaruah* yaitu mendoakan orang yang baru meninggal dunia agar arwahnya diterima Allah swt. Dalam upacara ini dibacakan surah *Yāsin* dan dilanjutkan membaca tahlil dan diakhiri dengan membaca doa arwah. Kegiatan ini umumnya dilaksanakan pada hari-hari tertentu oleh kalangan "kaum *tuha*". Pembacaan surah *Yāsin*, tahlil dan doa arwah pada hari pertama disebut *manurun tanah*, hari kedua disebut *mandua hari*, hari ketiga disebut *maniga hari*. Pada hari ketujuh disebut *manujuh hari*, kemudian dilanjutkan pada hari kedua puluh lima yang disebut *manyalawi*, seterusnya pada hari keempat puluh disebut *mamatang puluh* dan pada hari yang keseratus disebut *manyaratus* serta ketika genap satu tahun diadakan acara *mahaul* yang dilakukan setiap tahun. Doa yang dibaca semulanya adalah doa arwah, tetapi pada acara *mahaul* diganti dengan doa haul.[74]

Upacara lainnya yang menjadi kebudayaan masyarakat Banjar adalah menjaga makam yang dimulai sejak usainya membaca talkin. Di sekitar

[73] Ibid., 65.

[74] Beberapa hal berkaitan dengan upacara daur hidup dapat dilihat dalam Daud, *Islam & Masyarakat Banjar*, 73-84, 229-309.

makam dibuat tempat beratap cukup untuk beberapa orang. Upacara ini dilakukan selama tiga hari tiga malam dan selama itu pula para keluarga dan orang lain yang diupah secara khusus untuk membacakan al-Qur'an sampai beberapa kali tamat dengan doa semoga yang di dalam kubur mendapatkan rahmat dan ampunan dari Allah. Hal yang harus diperhatikan bahwa orang-orang yang bertugas menjaga makam tidak diperkenankan meninggalkan tempat, apalagi sampai tertidur. Oleh karena itu para penjaga pun mesti bergantian untuk beristirahat dan melakukan aktivitas yang lain.

### 2. Upacara yang Berkaitan dengan Alam

Ada beberapa upacara yang dilakukan sebagian masyarakat Banjar seperti upacara *manyanggar banua*, upacara *manyanggar padang* di danau, upacara *manuping*, upacara *batajak rumah* dan upacara *maarak* kitab Bukhari dan Muslim. Upacara *manyanggar banua*[75] diadakan untuk membersihkan kampung dari segala keburukan yang dapat mengganggu kehidupan masyarakat baik berupa hama yang merusak tanaman, tersebarnya penyakit yang menimpa tubuh atau timbulnya kekacauan dalam kehidupan masyarakat. Keburukan itu terjadi dipercaya karena kelalaian masyarakat menghormati para leluhur sehingga diadakanlah upacara ini dengan cara memberikan sesajen kepada mereka untuk menebus kekeliruan yang dilakukan karena telah menyalahi adat para leluhur. Selain itu dengan diadakan upacara ini suasana kehidupan masyarakat menjadi aman, tenang dan sejahtera serta kehidupan ekonomi masyarakat pun semakin membaik. [76]

Upacara *manyanggar padang* adalah upacara yang puncaknya diadakan di danau yang sangat luas sebagai rasa syukur kepada Tuhan dan jasad-jasad halus yang sudah berkenan memelihara alam danau sehingga kekayaannya dapat dinikmati dan dimanfaatkan termasuk dapat menangkap ikan sebagai salah satu sumber penghasilan. Upacara *manyanggar padang* walaupun di dalamnya terdapat ritual salat dan doa, tetapi upacara ini juga berhubungan

---

[75] Arsyad al-Banjarī dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* telah lama mengkritisi upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* (membuang sial) bahkan ia menyatakan kedua upacara itu sebagai perbuatan *bid'at al-ḍalālah* karena termasuk perbuatan syirik. Namun menurut al-Banjarī upacara ini dapat dibolehkan asalkan niat pemberian sesajen untuk roh para leluhur dirubah hanya untuk memberi makan anjing walaupun keharaman melakukan upacara ini cenderung masih ada yaitu terkait membuang-buang makanan (*tabdhīr*). Lihat dalam Muḥammad Arshad al-Banjarī, *Tuḥfat al-Rāghibīn* (Martapura: YAPIDA, 2000), 38-42.

[76] Waktu, perlengkapan dan tata cara pelaksanaannya dapat dilihat dalam Ideham, et al., *Urang Banjar*, 68-70.

dengan makhluk halus dan adanya persembahan-persembahan di dalam upacara itu.[77]

Upacara yang hampir tidak berbeda adalah upacara *manuping* yakni pelaku utama dalam upacara ini menggunakan topeng. Topeng yang digunakan dipercaya sebagai simbol kekuatan para leluhur. Upacara ini bertujuan untuk memberi makan para leluhur itu karena telah membantu menjaga keselamatan bagi anak cucu turunan *panupingan* yang masih hidup dan menghindarkan dari marabahaya.[78]

Kebudayaan berikutnya yaitu upacara *batajak rumah* (membangun rumah) yang tampak religius. Setelah semua persiapan pembangunan rumah sudah siap, maka pada malam harinya dilakukan salat berjamaah, salat hajat berjamaah, membaca surat *Yāsin* bersama-sama dan berdoa serta salat Isya berjamaah. Besok hari setelah salat subuh bergotong royong mendirikan tiang secara satu persatu yang disertai dengan membaca selawat.[79] Kebudayaan lainnya yaitu *maarak* (mengarak) kitab Bukhari dan Muslim. Upacara ini dilakukan di waktu tertentu seperti terjadinya wabah atau kebakaran yang dianggap dibawa oleh hantu. Oleh karena itu hantu ini perlu diusir yang salah satu caranya dengan *maarak* kedua kitab tersebut di malam hari. Sebelum proses ini dilakukan terlebih dahulu bersama-sama melaksanakan salat hajat dan membaca surat *Yāsin* serta di hadapan para pembaca disediakan air yang kemudian disebut air *Yāsin* untuk dibawa masing-masing warga ketika mengarak kitab keliling kampung. Syair-syair yang sudah ditentukan pun dibaca bersama ketika berkeliling kampung sambil berdoa agar dijauhkan bahaya dan penyakit. Setelah upacara selesai, air *Yāsin* yang dibawa ditumpahkan di sekeliling rumah masing-masing.[80]

### 3. Kepercayaan

Kebudayaan-kebudayaan lainnya yang dipercaya oleh masyarakat Banjar adalah mempercayai adanya sejumlah benda yang memiliki kekuatan sehingga dapat memberikan manfaat atau sebaliknya bagi pemakai seperti *wasi* (besi) tertentu yang berfungsi untuk kekebalan, disegani orang, per-untungan berdagang, sukses karir politik dan lain sebagainya. Bentuk *wasi*

[77] Ibid., 71-75.
[78] Tata cara pelaksanaan dan hal-hal yang harus dipersiapkan lihat Ibid., 76-77.
[79] Ibid., 78-80.
[80] Ibid., 78-80.

ini dapat berupa cincin, keris, tombak dan lain-lain.[81] Begitu juga dengan batu akik tertentu yang dianggap memiliki daya magis keberuntungan, pengasih dan tolak bala yang memakainya.[82]

Masyarakat Banjar sampai sekarang juga masih mempercayai adanya satu kelompok (*bubuhan*) yang lebih unggul atau berwibawa dari yang lain. Keunggulan dan kewibawaan ini berlanjut sampai mereka meninggal dunia yang kemudian menjadi tokoh di dunia gaib dan berperan dalam menjaga keseimbangan kosmos serta sebagai pemelihara adat istiadat. Orang-orang gaib itu itu adalah raja-raja Banjar yang telah wafat dan penghuni lautan, gunung, pohon besar, lembah, goa dan danau atau rawa tertentu yang berasal dari jelmaan nenek moyang *bubuhan* tertentu yang biasa dipanggil *datu* dan makhluk halus lainnya seperti naga, buaya, macam, *tabuan*, *gaman* dan sebagainya.[83]

Masyarakat Banjar juga mempercayai kekuatan ayat-ayat suci al-Qur'an, *asmā' al-husnā*, wirid, *ḥizb*, *rātib*, selawat dan *kalīmat al-ṭayyibah* lainnya untuk kenyamanan, kesejukan, pengasihan, pengobatan, keamanan atau penangkal dari serangan musuh yang ditiupkan ke tempat yang diinginkan atau ke air untuk selanjutnya dipercikkan atau dimandikan pada orang atau juga benda. Selain itu ada juga yang di*rajah* (ditulis) dengan tinta di atas kertas, kain kuning, kain putih, kulit kambing, kulit rusa, piring atau bambu. Begitu juga ada yang di *wafaq* (gurat) di atas lempengan perak, besi putih, cincin, keris dan sebagainya.[84]

Masyarakat Banjar mempercayai adanya waktu-waktu yang memberi pengaruh terhadap aktivitas manusia. Bulan safar dianggap bulan yang panas dan naas sehingga tidak dianjurkan untuk melakukan perjalanan atau mengadakan hajatan.[85] Pada bulan Maulid dan Mi'raj Nabi Muhammad saw dipandang sebagai bulan yang baik sehingga baik untuk melamar gadis, menyelenggarakan perkawinan, mendirikan rumah dan sebagainya. Pada bulan Zulkaedah dianggap baik untuk mencari rezeki dan kekayaan. Hari

---

[81] Sani, et.al., "Sosiologi dan Kepercayaan, 21-22. Lihat juga Idwar Saleh, *Adat Istiadat Daerah Kalimantan Selatan* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), 123.

[82] Ibid., 124.

[83] Humaidy, "Peran Syeikh Muḥammad Arshad al-Banjarī dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII" (Tesis--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003), 55.

[84] Ibid., 57-58. Lihat juga Sani, et.al., "Sosiologi dan Kepercayaan, 21.

[85] Siti Faridah dan Mubarak, "Kepercayaan Masyarakat Banjar terhadap Bulan Safar: sebuah Tinjauan Psikologis", Al-Banjari, Vol. 11, No. 1 (Januari 2012), 77-92.

Senin, Kamis terlebih hari Jumat dianggap sebagai hari-hari yang baik untuk beramal seperti membaca *Yāsin*, bersedekah, membaca selawat, salat hajat, salat tasbih, salat taubat dan sebagainya. [86]

Itulah kebudayaan-kebudayaan yang menjadi tradisi masyarakat Banjar dari dahulu sampai sekarang. Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa kebudayaan Banjar selalu mengalami perubahan baik berupa pengayaan atau bahkan pengikisan, sehingga ada pula di antara kebudayaan tersebut masih dipegang secara kental oleh masyarakat di suatu daerah dan kurang bahkan tidak dilaksanakan lagi di daerah lainnya.

---

[86] M. Rusydi, "Kitab Tuhfat al-Rāghibīn Karya Muḥammad Arshad al-Banjarī: Studi Ideologi dan Epistemologi" (Disertasi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014), 81.

# BAB 4

# Pendapat Ulama Banjar terhadap Persoalan-Persoalan Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan

## A. Akad Nikah tidak Tercatat secara Resmi di Hadapan Pegawai Pencatat Nikah

### 1. Hukum Akad Nikah tidak Tercatat

Menurut ulama Banjar selama akad nikah yang diselenggarakan mencapai atau memenuhi syarat dan rukun yang telah ditentukan maka hukum akad tersebut adalah sah. Kendatipun akad nikah yang diadakan tidak tercatat secara resmi baik di hadapan Pegawai Pencatat Nikah (PPN) atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (PPPN), tidak memengaruhi hukum sahnya pernikahan yang telah dilaksanakan. Mereka menyebutkan rukun-rukun yang mesti dipenuhi dalam akad nikah adalah calon mempelai laki-laki dan perempuan yang bersepakat untuk membina rumah tangga, adanya wali calon mempelai perempuan yang rida atas pernikahan anaknya, adanya dua orang saksi yang cakap dan adil serta diakhiri dengan pengucapan ijab kabul yang jelas dan dapat didengar oleh saksi.

Rukun akad nikah tersebut menurut Ulama Banjar dinyatakan dalam berbagai kitab fikih yang dipelajari di berbagai pondok pesantren dan di dalam kajian-kajian keagamaan di masyarakat Banjar. Beberapa kitab yang disebutkan seperti kitab *Ḥāshiyat al-Bayjūrī*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn*, *Kifāyat al-Akhyār*, *Fatḥ al-Wahhāb*, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, *Minhāj al-Ṭālibīn*. Beberapa kitab ini merupakan referensi yang masuk dalam jaringan atau lingkar mazhab al-Shāfi'ī yang tampaknya juga menjadi

referensi primer dan populer digunakan di berbagai pondok pesantren dan masyarakat Muslim di Indonesia.

Di samping itu ada pula di antara ulama Banjar menambahkan penjelasan dari kitab-kitab yang bentuknya perbandingan antar mazhab dalam hukum Islam. Beberapa kitab yang dimaksud seperti kitab *Bidāyat al-Mujtahid*, *Kitāb al-Fiqh ʻalā Madhāhib al-Arbaʻah*, *Fiqh al-Sunnah* dan *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh.*[1]

Rukun akad nikah yang disebutkan di atas menurut ulama Banjar ditulis oleh para ulama yang memiliki kualitas dan kredibilitas yang tinggi, sehingga pendapat-pendapat yang dikemukakan dalam berbagai kitab itu pun tidak diragukan lagi. Namun perlu pula disebutkan bahwa referensi-referensi di atas khususnya dalam lingkar mazhab al-Shāfiʻī ditulis oleh para ulama yang hidup pada abad ke 7 H sampai abad 14 H. Hal ini dapat dilihat misalnya kitab *Minhāj al-Ṭalibīn* ditulis seorang ulama terkemuka dari mazhab al-Shāfiʻī yaitu Imam al-Nawawī yang lahir pada tahun 631 dan wafat pada tahun 676 H.[2] Penulis kitab *Tuḥfat al-Muhtāj* lahir pada tahun 723 sampai 804 H,[3] penulis kitab *Kifāyat al-Akhyār* lahir pada tahun 752 sampai 829 H,[4] penulis kitab *Fatḥ al-Wahhāb* lahir tahun 823 sampai 926 H,[5] penulis kitab *Fatḥ al-Muʻīn* merupakan ulama abad ke-10 H,[6] dan kitab *Ḥāshiyat al-Bayjūrī* selesai ditulis pada tahun 1258 H[7] serta penulis kitab *Ḥāshiyah Iʻānat al-Ṭālibīn* merupakan ulama yang wafat pada awal abad ke- 14 H atau pada tahun 1300 H.[8]

Kitab-kitab di atas ditulis bertepatan dengan masuknya masa kemunduran pemikiran hukum Islam yang diawali dari runtuhnya dinasti

---

[1] Di antaranya lihat Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid*, 530-534. Lihat juga Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 124-126, 142-143.

[2] Muḥ al-Dīn Abī Zakarīyā Yaḥyā ibn Sharf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭalibīn wa ʻUmdat al-Muftīn* (Beirut-Lebanon: Dār al-Minhāj, 2005), 9 dan 14.

[3] Ibn al-Mulaqin, *Tuḥfat al-Muhtāj ilā Adillat al-Minhāj*, Vol. I (Makkat al-Mukarramah: Dār Ḥarā', 1986), 12 dan 57.

[4] Taqī al-Dīn Abī Bakr ibn Muḥammad al-Ḥuṣnī al-Ḥusaynī al-Dimashqī, *Kifāyat al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyat al-Ikhtiṣār fī al-Fiqh al-Shāfiʻī* (Damaskus-Suriyah: Dār al-Bashā'ir, 2001), 9-10.

[5] Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Zakariyyā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb bi Sharḥ Minhāj al-Ṭulāb*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1998), 3.

[6] Aḥmad Zayn al-Dīn ibn ʻAbd al-ʻAzīz al-Malībārī, *Fatḥ al-Muʻīn bi Sharḥ Qurrat al-ʻAyn bi Muhimmāt al-Dīn* (Beirut-Lebanon: Dār ibn Ḥazm, 2004), 5.

[7] Al-Bayjūrī, *Ḥāshiyat al-Shaikh Ibrāhīm al-Bayjūrī*, Vol. II, 746.

[8] Abū Bakar ibn Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī. *Ḥāshiyah Iʻānat al-Ṭālibīn ʻala Ḥalli al-Fāẓ Fatḥ al-Muʻīn li Sharḥ Qurrat al-ʻAyn bi Muhimmāt al-Dīn*, Vol. IV (t.t.: Dār Iḥyā al-Kutub al-ʻArabīyah, t.th.), 570.

Abbasyiah. Kendatipun setelah itu kerajaan Ottoman Turki Usmani berdiri, tetapi perpecahan umat Islam tersebut berdampak timbulnya masa taklid di antara para ulama.[9] Begitu juga walaupun di antara ulama di atas seperti Imam al-Nawawī adalah ulama terkemuka mazhab al-Shāfiʽī, tetapi ia adalah ahli *taḥqīq* dan ahli *tarjīḥ* terakhir dalam mazhab al-Shāfiʽī.[10] Setelah itu dan terlebih sejak abad ke-10 H tidak diperbolehkan lagi kepada seorang ahli untuk berijtihad walaupun hanya untuk melakukan *tarjīḥ*. Pada masa ini timbul seruan untuk cukup menggunakan referensi-referensi yang ada untuk menjawab permasalahan hukum Islam.[11] Dampaknya tidak ditemukan lagi ulama-ulama yang berijtihad kecuali seputar membuat penjelasan yang lebih rinci dari kitab terdahulu (*sharh*) atau membuat kutipan-kutipan pada redaksi-redaksi tertentu (*ḥāshiyah*) pada kitab-kitab sebelumnya.

Di antara beberapa kitab di atas menunjukkan dirinya ada yang menjadi *sharh* dan adapula yang menjadi *ḥāshiyah*. Adapun dua kitab *ḥāshiyah* yaitu *Ḥāshiyat al-Bayjūrī* dan *Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn*[12] ditulis pada masa seruan untuk berijtihad kembali atau diperkirakan pada masa Muḥammad 'Abduh (1849-1905 H atau 1265-1323 H),[13] tetapi masa taklid ini tampaknya mempengaruhi jiwa para ulama yang memakan waktu sampai berabad-abad sehingga pola pikir masa sebelumnya juga membekas pada pemikiran ulama tersebut bahkan sangat dimungkinkan sampai sekarang.

Kendatipun demikian, hukum positif Islam Indonesia melalui Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam tampaknya juga terinspirasi dari pendapat-pendapat para ulama lingkar mazhab al-Shāfiʽī yang menentukan lima hal yang menjadi rukun akad nikah. Namun ada perbedaan di antara keduanya bahwa Kompilasi Hukum Islam menyatakan akad nikah harus dicatat di hadapan pejabat yang berwenang. Hal ini

---

[9] Lihat dalam Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, terj. M. Fauzi Arifin (Bandung: Nusamedia, 2005), 145-153. Lihat juga Philip K. Hitty, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambil Ilmu Semesta, 2005), 616.

[10] Khuḍarī Bik, *Tārikh al-Tashrī' al-Islāmī* (t.t.: Dār al-Fikr, 1967), 314.

[11] Ibid.

[12] Menurut Ash-Shiddieqy dua kitab di atas dan termasuk pula kitab *fatḥ al-muʽīn* dan *al-taḥrīr* serta yang lainnya sebagai kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama yang bertaklid, sehingga masyarakat yang banyak menggunakan kitab-kitab tersebut sebagai referensi sebenarnya bertaklid kepada ulama yang bertaklid. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Vol. I (Bandung: Bulan Bintang, 1975), 164-165.

[13] Philips, *Asal-usul*, 156.

didasari pertimbangan-pertimbangan tertentu dengan tujuan untuk kemaslahatan masyarakat Muslim Indonesia.

Selanjutnya ulama Banjar mengemukakan dasar-dasar dari rukun akad nikah yaitu ada yang bersumber dari al-Qur'an ada pula berdasarkan hadis. Misalnya tentang calon mempelai laki-laki dan perempuan yang salah satunya menurut Guru Bakhiet[14] didasarkan dari al-Qur'an, 51: 49 yang tertulis:

ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون.

"Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah".

Adanya dua orang saksi misalnya menurut Guru Danau[15] didasarkan pada al-Qur'an, 65: 2 yang tertulis:

... وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله...

"... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah..."

Ulama Banjar lainnya seperti Guru Nursyahid[16] pun menambahkan bahwa di samping pentingnya dua orang yang dijadikan sebagai saksi akad nikah, juga wajib dihadiri oleh wali. Hal ini menurut Guru Nursyahid karena berdasarkan hadis Nabi yang menyatakan kewajiban tersebut sebagaimana tertulis:

لانكاح إلا بولى وشاهدى عدل[17]

"Tidak sah suatu akad nikah kecuali adanya wali dan dua orang saksi yang adil".

---

[14] Guru Muhammad Bakhiet, Wawancara, Kitun-Barabai, 13 Desember 2015.

[15] Guru Asmuni (Guru Danau), Wawancara, Danau Panggang-Hulu Sungai Utara, 14 Desember 2015.

[16] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara, Banjarmasin, 10 Desember 2015.

[17] 'Alī ibn 'Umar al-Dāruquṭnī, *Sunan al-Dāruquṭnī*, Vol. IV (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2004), 313, 315, 322 dan 324. Di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī hadis di atas merupakan judul bab yang tertulis "باب من قال لانكاح إلا بولي". Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. V, 1970. Namun dalam Sunan Abū Dāwd, Ibn Mājah dan Tirmīdhī termasuk hadis. Salah satunya lihat Al-Azdī, *Sunan Abī Dāwd*, Vol. II, 392. Adapun berkaitan dengan saksi disebutkan dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhāri "لايجوز نكاح بغير شاهدين". Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. II, 937. Saksi disebut sebagai bukti "لانكاح إلا ببيّنة". Lihat Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrah, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmīdhī*, Vol. III (t.t.: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1968), 403.

Selanjutnya tentang ucapan *ijāb qabūl* didasarkan juga oleh Guru Bakhiet[18] dari sebuah hadis Nabi yang tertulis:

... فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله...[19]

"...maka takwalah kepada Allah dalam urusan perempuan sesungguhnya kamu ambil mereka dengan kepercayaan Allah dan kamu halalkan mereka dengan kalimat Allah..."

Menurut ulama Banjar berdasarkan dalil-dalil itulah para ulama penulis kitab menentukan unsur-unsur yang menjadi rukun akad nikah. Rukun-rukun ini menurut mereka memiliki dasar yang kuat baik dari al-Qur'an dan hadis Nabi. Namun apabila dipahami dari gaya ulama Banjar dalam menjelaskan rukun akad nikah yang beranjak dari pendapat ulama dalam berbagai kitab dan baru kemudian menjelaskan dari al-Qur'an dan hadis, tampaknya mengisyaratkan bahwa rukun akad nikah ini adalah hasil ijtihad para ulama yang bersumber pada kedua sumber hukum tersebut (al-Qur'an dan hadis). Disebut demikian karena baik dalam al-Qur'an ataupun hadis tidak ditemukan kelima unsur akad nikah itu disebutkan secara eksplisit dan menyatu dalam sebuah redaksi. Di samping itu jika melihat kembali pada beberapa pendapat ulama tentang rukun akad nikah, masing-masing ulama memiliki rumusan yang berbeda. Ada yang menyatakan rukun akad nikah hanya dua, tiga, empat atau lima dan kesamaan di antara para ulama hanya pada ijab kabul yang ada pada pendapat masing-masing ulama.[20]

Berdasarkan hal tersebut rukun akad nikah ini adalah murni sebagai hukum Islam (fikih) yang dilahirkan dari pemahaman para ulama (ijtihad) terhadap ketentuan yang terdapat pada al-Qur'an dan hadis. Dengan kedudukan demikian maka fikih sebagai hasil ijtihad tentu bukan sebagai sesuatu yang final, selalu relevan, tidak dapat ditambah atau dikurangi layaknya seperti wahyu. Hukum Islam (fikih) sendiri merupakan kumpulan hasil ijtihad para ulama yang bersandarkan pada dalil-dalil *naqlī* dan bahkan *aqlī* (logika).[21] Dalil-dalil tersebut pun ada yang berbentuk *'āmm* dan ada pula berbentuk *khāṣ* serta bentuk-bentuk lainnya. Di samping itu ditambah pula dengan peralatan ijtihad yang berasal dari metode-metode penetapan hukum Islam seperti *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, *al-dharī'ah* dan

[18] Guru Muhammad Bakhiet, Wawancara.

[19] Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 558.

[20] Lihat kembali pendapat ulama mazhab tentang rukun akad nikah pada bab dua sebelumnya.

[21] Ibid.

sebagainya serta didukung *maqāṣid al-ṣarī'ah* maka hasil ijtihad sebenarnya penuh dengan interpretasi.

Ketika adanya reinterpretasi yang menyebabkan perubahan pada hukum Islam (fikih) maka yang berubah bukan teks al-Qur'an dan hadis melainkan pada pemahaman-pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis. Pemahaman-pemahaman yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* itulah yang disebut dengan hukum Islam (fikih). Dengan demikian sepantasnya setiap orang dapat menerima bahwa hukum Islam (fikih) dapat berubah baik ditambah ataupun dikurangi sesuai dengan kondisi zaman. Perubahan hukum ini sesuai dengan tulisan Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah dalam salah satu sub judul bukunya yang pernah dikemukakan sebelumnya yaitu:

تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الازمنة والامكنة والاحوال والنّيات والعوائد[22]

Perubahan sebuah fatwa dan perbedaan di dalamnya mengikuti perubahan zaman, tempat, situasi dan kondisi, niat serta adat istiadat.

## 2. Perbedaan Pandangan di Kalangan Ulama Banjar

Adapun berkaitan dengan pencatatan akad nikah secara resmi di hadapan Pegawai Pencatat Nikah, sebagian besar ulama Banjar mengakui dan relatif memiliki pandangan yang sama tentang besarnya kemaslahatan pencatatan akad nikah tersebut dan besarnya pula kemudaratan apabila akad nikah dilaksanakan tidak tercatat. Hal ini sebagaimana yang dikatakan Guru Zuhdi "maslahat pencatatan akad nikah, banyak, boleh, masih bisa dikatakan seperti itu, mashlahatnya ada".[23]

Beberapa kemaslahatan pencatatan akad nikah yang disebutkan para ulama Banjar adalah adanya kekuatan hukum yang tetap terhadap akad yang dilaksanakan, adanya pengakuan negara terhadap anak yang dilahirkan, adanya hak untuk bertindak hukum yang ada hubungannya dengan suami istri dan anak, terpeliharanya hak-hak masing-masing baik secara intern keluarga seperti waris mewarisi, tuntutan/gugatan terhadap salah seorang suami istri atau pun dengan negara seperti pembuatan akte kelahiran dan sebagainya.[24]

---

[22] Al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Vol. I, 41. Lihat juga Al-Jazā'irī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah*, 373. Lihat kembali kaidah-kaidah serupa dengan kaidah di atas seperti "العادة محكمة" dan "لاينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة".

[23] Guru Ahmad Zuhdiannor, Wawancara, Banjarmasin, 17 Desember 2015.

[24] Ibid. Guru Nursyahid Ramli, Wawancara. Guru Husin Naparin, Wawancara, Amuntai-Hulu Sungai Utara, 15 Desember 2015, Guru Muhammad Naupal, Wawancara, Martapura, 30 Agustus 2016 dan Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara, Banjar Baru, 31 Agustus 2016.

Berdasarkan kemaslahatan ini, Guru Naupal mengatakan bahwa pencatatan akad nikah sangat penting. Ia mengatakan pencatatan akad nikah "*nyata haja bagus*, nyata sangat penting".[25] Hal yang sama juga dikatakan Ustazah Habibah, bahkan ia mendukung seratus persen pencatatan ini karena di dalamnya terdapat kemaslahatan dan sekaligus sebagai *sadd al-dhari'ah* (media) untuk menghindari efek-efek negatif dari pelaksanaan akad nikah tidak tercatat. Oleh karena itu ia menegaskan bahwa kebaikan dari pencatatan akad nikah sangat banyak.[26]

Guru Naupal dan Ustazah Habibah mengemukakan dalil yang sama bahwa pencatatan utang piutang saja sebagaimana pada al-Qur'an, 2: 282 "يآيهاالذين أمنوا إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه..." diharuskan untuk dicatat, tentu lebih diutamakan lagi pencatatan pada akad nikah.[27] Hal ini tampaknya bersesuaian dengan eksistensi akad nikah itu sendiri yang disebut sebagai ikatan yang suci "ميثاقا غليظا", yang artinya akad nikah melebihi dari materi sehingga pencatatan pada akad ini mesti lebih diperhatikan. Ustazah Habibah lebih lanjut mengatakan bahwa ia mendukung pencatatan akad nikah di samping berdasarkan dalil yang disebutkan, juga berdasarkan hadis nabi "أعلنوالنكاح واجعلوه فى المساجد" bahwa pencatatan akad nikah adalah bagian dari *i'lān* akad nikah dan mesjid merupakan tempat berkumpulnya masya-rakat Muslim sehingga dapat mengetahui pelaksanaan akad nikah tersebut.[28]

Ulama Banjar lainnya seperti Guru Husin Naparin juga mengatakan bahwa adanya aturan tentang pencatatan akad nikah adalah untuk kebaikan masyarakat Islam sendiri.[29] Lebih dari itu Guru Nursyahid mengatakan orang yang tidak mengikuti aturan ini disebut sebagai pembangkangan terhadap pemerintah. Ia mengatakan "mudaratnya dia tidak mentaati dengan ulil amri. Ulil amri itu bisa seperti pemerintahan, jadi *kada kawa* (tidak bisa) ditentang, dilanggar. Jadi yang melanggar itu salah".[30]

Namun demikian walaupun pelanggaran terhadap aturan pencatatan akad nikah itu disebut sebuah kesalahan yang berkonsekuensi dosa bagi si pelanggar, tetapi pelanggaran yang dilakukan dapat diumpamakan seperti ketidaktaatan dalam berlalu lintas yang walaupun berdosa tetapi tidak mempengaruhi sahnya status akad nikah tidak tercatat. Sahnya akad nikah

---

[25] Guru Muhammad Naupal, Wawancara.

[26] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

[27] Guru Muhammad Naupal, Wawancara. Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

[28] Ibid.

[29] Guru Husin Naparin, Wawancara.

[30] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.

itu karena belum adanya kepastian dari pemerintah terhadap status hukum pencatatan tersebut.[31]

Berbeda dengan Guru Bakhiet yang memandang bahwa pencatatan akad nikah hanya sebagai anjuran pemerintah, sehingga tidak memiliki konsekuensi hukum baik pada pelaku ataupun pada akad nikah yang dilaksanakan.[32] Begitu juga dengan Guru Zarkasyi, walaupun ia mengakui adanya kemaslahatan pencatatan akad nikah dan adanya kesulitan yang akan dialami bagi orang yang menikah tidak tercatat, sehingga meng-anjurkan agar akad nikah dilakukan secara tercatat, tetapi ia tidak melihat adanya hal yang krusial dengan pencatatan akad nikah itu. Menurutnya pencatatan tersebut hanya berkaitan dengan kemudahan dalam urusan kehidupan di dunia, sehingga bagi yang tidak mengikuti aturan pencatatan itu tidak termasuk berbuat dosa. Ia mengatakan "pencatatan itu adalah untuk memudahkan urusan duniawi, urusan ukhrawi kan sudah dilakukan dengan cara nikah secara Islami. Jadi melanggarnya tidak berdosa, karena pencatatan itu hanya tata cara dalam bermuamalah… jadi orang yang mengatakan pencatatan itu wajib, tidak berdasar".[33]

Lebih dari itu Guru Supian mengatakan ulama fikih tidak pernah membahas tentang kemudaratan jika akad nikah yang dilaksanakan tidak tercatat. Kemudaratan itu menurut Guru Supian muncul kemudian sehingga tidak menyebabkan tidak sahnya akad nikah yang tidak tercatat. Guru Supian sendiri menyatakan tidak mau mengaitkan akad nikah tidak tercatat ini dengan kemudaratan. Ia mengatakan "…mudarat, ha ha ha, itu kata orang yang mengatakan ada mudaratnya, kalau aku tidak bersuara mudarat… karena sah saja, jadi tidak mengaitkan dengan mudarat…".[34]

Dapat disimpulkan bahwa ada perbedaan di kalangan ulama Banjar dalam memandang urgensi pencatatan akad nikah. Mayoritas atau hampir semua ulama Banjar memandang pencatatan akad nikah sangat penting karena di dalamnya terdapat kemaslahatan yang sangat banyak sekaligus upaya preventif terhadap efek-efek negatif yang mungkin muncul. Di samping itu kemaslahatan yang digambarkan telah didukung oleh dalil-dalil yang kuat. Namun sebagian kecil ulama Banjar lainnya, walaupun menganjurkan untuk melakukan pencatatan akad nikah, tetapi tidak melihat adanya hal krusial

[31] Ibid.

[32] Guru Muhammad Bakhiet, Wawancara.

[33] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara, Cindai Alus-Martapura, 11 Desember 2015.

[34] Guru Supian Surie, Wawancara, Pamangkih-Barabai, 12 Desember 2015.

yang membuat pencatatan tersebut mutlak dilakukan, terlebih lagi pencatatan akad nikah adalah persoalan yang berkaitan dengan urusan dunia yang tidak memiliki dasar secara eksplisit. Di samping itu ada pula yang tidak ingin mengaitkan akad nikah dengan kemaslahatan atau pun kemudaratan karena kedua hal tersebut berada di luar akad nikah. Kemaslahatan atau kemudaratan tidak menjadi penentu atau membuat tidak sahnya akad nikah.

### 3. Posisi Pencatatan Akad Nikah dalam Hukum Perkawinan Islam

Selanjutnya walaupun hampir semua ulama Banjar mengakui adanya kemaslahatan pada pencatatan akad nikah dan mendukung keharusan untuk melakukan pencatatan tersebut, tetapi muncul pemikiran yang beragam di kalangan ulama Banjar jika pencatatan menjadi salah satu syarat atau rukun akad nikah. Guru Zarkasyi secara tegas mengatakan bahwa pemikiran yang menawarkan pencatatan menjadi syarat atau rukun akad nikah adalah tidak berdasar. Ia mengatakan "pencatatan dikatakan wajib secara fikih, maka tidak bisa itu, karena aturan agama kan tidak harus mencatat. Jadi orang yang mengatakan pencatatan itu wajib, tidak berdasar. Dasarnya itu hanya aturan dalam bernegara, jadi bukan aturan agama".[35]

Guru Zarkasyi melanjutkan bahwa dipastikan adanya alasan mengapa orang tidak mencatatkan akad nikahnya. Hal ini lanjutnya sangat mungkin terjadi karena ketatnya aturan poligami, urusan yang sangat rumit atau bisa jadi karena ketiadaan dana, sehingga dari alasan ini diperlukan solusi dan solusi tersebut adalah secara agama.[36]

Guru Zuhdi juga memiliki pandangan yang sama bahwa syarat atau rukun akad nikah telah cukup seperti yang telah ditentukan para ulama sehingga tidak mengalami pengurangan atau penambahan. Ia mengatakan "…syarat atau rukun itu tidak bertambah, jadi seperti yang ditentukan para ulama itu saja. …".[37] Persoalan pencatatan akad nikah menurut Guru Zuhdi berada di luar akad nikah, bukan menjadi bagian dalam pelaksanaan akad. Ia menganalogikan dengan transaksi utang piutang yang dapat terlaksana walaupun transaksi tersebut tidak ditulis, karena utang piutang hanya berkaitan dengan menyerahkan dan menerima, sementara penulisan utang piutang lanjut Guru Zuhdi berada di luar transaksi. Begitu juga dengan akad

[35] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.
[36] Ibid.
[37] Guru Ahmad Zuhdiannor, Wawancara.

nikah yang dapat dilaksanakan walaupun tidak tercatat, karena kemaslahatan pencatatan akad nikah berada di luar akad nikah. [38]

Berbeda dengan Guru Naupal, kendatipun pencatatan akad nikah menurutnya sangat penting tetapi ia melihat pencatatan tersebut tidak bisa menjadi salah satu unsur baik sebagai syarat atau rukun akad nikah. Namun setelah mencerna pentingnya pencatatan tersebut, ia pun mengucapkan sebuah kaidah "مالايتمّ الواجب إلا به فهو واجب"[39] bahwa kewajiban apapun tidak sempurna dilaksanakan jika tidak menyertakan sesuatu yang membuatnya sempurna, maka menyertakan sesuatu itu juga wajib dilakukan. Hal ini berarti bahwa akad nikah itu tidak sempurna dilaksanakan jika tidak menyertakan pencatatan (karena mengingat pentingya pencatatan tersebut), maka melakukan pencatatan akad nikah pun dalam bahasa Guru Naupal adalah setengah wajib[40] yang mungkin sekali maksudnya wajib.

Hal yang tidak jauh berbeda juga dengan Ustazah Habibah yang mendukung seratus persen pencatatan akad nikah, tetapi karena memandang syarat dan rukun akad nikah telah ditentukan para ulama akhirnya ia menyatakan pencatatan akad nikah merupakan kewajiban di luar akad. Pencatatan akad nikah ini wajib dilaksanakan, tetapi kedudukannya berada di luar dari rukun atau syarat akad nikah.[41]

Pada persoalan ini mungkin sekali Ustazah Habibah dan termasuk Guru Naupal sebelumnya terinspirasi dari hukum mahar yang wajib dipenuhi oleh suami kendatipun kedudukannya berada di luar syarat dan rukun akad nikah. Sebagaimana hukum mahar yang dapat dipenuhi di kemudian hari (dalam salah satu referensi mazhab al-Mālikī mahar menjadi rukun), maka sangat mungkin sekali menurut kedua ulama ini pencatatan akad nikah pun dapat dilakukan di kemudian hari yaitu melalui itsbat nikah. Namun tampaknya tidak semudah itu dapat menyamakan antara pencatatan akad nikah dan mahar, sebab walaupun mahar dapat dibayar setelah akad nikah atau beberapa tahun kemudian bahkan dibayar dengan seminimal mungkin dengan berpijak pada asas kesederhanaan, tentu berbeda dengan pencatatan akad nikah yang mesti dilaksanakan secara maksimal berdasarkan prosedur yang telah ditentukan. Ia sebenarnya tidak dapat ditunda (walaupun bisa)

---

[38] Ibid.

[39] Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, Vol. II (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), 88.

[40] Guru Muhammad Naupal, Wawancara.

[41] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

karena banyaknya kepentingan-kepentingan yang terdapat dalam pencatatan akad nikah.

Jika dikaitkan dengan pandangan Ustazah Habibah, mungkin sekali pemikirannya juga sama seperti pemikiran di atas, hanya saja tidak terucap secara eksplisit karena jika dilihat kembali ia juga menggunakan sebuah kaidah "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" [42] yakni segala kebijakan atau peraturan yang dibuat oleh pemerintah mesti untuk kemaslahatan rakyat. Menurut Ustazah Habibah berdasarkan kaidah ini pemerintah berkewajiban menetapkan wajibnya pencatatan akad nikah itu sebagai bentuk penghormatan kepada perempuan dan tidak hanya sekedar memenuhi ketertiban administrasi serta memiliki konsekuensi hukum jika tidak mentaati. Oleh karena itu rakyat menurutnya diwajibkan mentaati untuk mengikuti dan melaksanakan perintah yang ditentukan oleh pemerintah tersebut dalam setiap akad nikah. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an, 4: 59 "يآيها الذين أمنوا أطيعوالله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم". [43]

Sejumlah ulama tafsir memahami makna "أولى الأمر" adalah "الأمراء", "أصحاب السّريا", "السلاطين" yaitu para penguasa (militer) atau pemerintah, sementara ulama tafsir lainnya memahami makna lafal tersebut yaitu "أهل العلم والفقه" atau "أولوالفقه والعلم" yang artinya kaum intelektual-cendekiawan-ilmuwan dan ahli di bidang hukum Islam, bahkan ada pula yang memahaminya sebagai "أهل الفقه والدين" atau "أولوالفقه فى الدين والعقل" yaitu ahli di bidang hukum Islam, agama dan pemikiran.[44] Dalam referensi lain disebutkan bahwa "أولى الأمر" adalah para hakim (*al-ḥukkām*), para penguasa (pemerintahan militer) atau para ulama yang menjelaskan hukum-hukum syarak kepada masyarakat.[45]

Makna yang lebih menyeluruh lagi bahwa "أولى الأمر" adalah pemerintah, para hakim, ulama, para pemimpin angkatan perang dan seluruh para pemimpin di berbagai bidang (الرؤساء والزعماء) baik eksekutif, yudikatif atau pun legislatif yang menjadi rujukan masyarakat dalam memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan orang banyak. Salah satu contoh yang dikemukakan apabila *ahl al-ḥill wa al-'aqd* bersepakat terhadap suatu persoalan

[42] Bandingkan dengan kaidah serupa dalam 'Azat 'Abd al-Du'ās, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah ma'a al-Sharḥ al-Mūjaz* (Damaskus: Dār al-Tirmidhī, 1989), 107.

[43] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

[44] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, Vol. VII (Kairo: Dār Hijr, 2003), 176-180.

[45] Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Vol III (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 132.

untuk tercapainya kemaslahatan umum maka mengikuti kesepakatan tersebut adalah wajib.[46]

Berdasarkan adanya kewajiban untuk mentaati aturan-aturan yang telah ditentukan أولى الأمر ini dan adanya konsekuensi dosa apabila melanggarnya, Guru Nursyahid pun tidak hanya menyatakan wajibnya pencatatan akad nikah tetapi juga mendukung pencatatan menjadi bagian dari syarat atau rukun akad nikah. Akad nikah yang dilakukan tidak melalui proses pencatatan secara resmi dipandang tidak sah karena meninggalkan salah satu unsur yang wajib dipenuhi. Namun demikian menurut ulama ini, pemerintah harus memberikan ketegasan terhadap kedudukan dan hukum pencatatan akad nikah. Hal ini tentunya terlebih dahulu harus dikaji oleh lembaga keagamaan misalnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan sehingga dapat dirumuskan oleh para legislator. Namun demikian, lanjut Guru Nursyahid sepanjang belum adanya ketegasan tersebut maka ketentuan akad nikah yang berlaku saat ini adalah bahwa pencatatan tersebut hanya sebagai pemenuhan tertibnya administrasi dan mau tidak mau mengakui sahnya akad nikah tidak tercatat selama rukun dan syarat-syarat lainnya terpenuhi.[47]

Ulama Banjar lainnya yang memiliki pemikiran yang sama yaitu Guru Husin Naparin. Ia berkecenderungan untuk mendukung pencatatan akad nikah menjadi bagian dari syarat atau rukun akad nikah yang wajib dipenuhi. Kecenderungan ini timbul karena melihat besarnya manfaat pencatatan akad nikah yang berfungsi di berbagai segi sehingga apabila hal ini diabaikan akan menimbulkan kemudaratan yang besar pula. Kendatipun demikian, ia mengakui merasa tidak pantas berijtihad secara *fardī* (individu) dan untuk menentukan suatu hukum pada zaman sekarang, salah satunya pencatatan akad nikah secara resmi sepantasnya dilakukan melalui proses ijtihad *jamā'ī* yang dalam hal ini dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI).[48]

Dapat disimpulkan bahwa hampir semua ulama Banjar memandang positif pada pencatatan akad nikah, karena di dalamnya mengandung kemaslahatan dan sekaligus menolak kemudaratan. Namun ketika dihadapkan pada posisi pencatatan akad nikah dalam perkawinan Islam, ulama Banjar terbagi kepada tiga kelompok. Kelompok pertama menyatakan

---

[46] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. V, 72.

[47] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.

[48] Guru Husin Naparin, Wawancara.

bahwa pencatatan akad nikah tidak dapat menjadi salah satu syarat atau rukun akad nikah. Di samping tidak memiliki dasar nas, pencatatan juga berada di luar pelaksanaan akad nikah, dan syarat atau rukun akad nikah tidak memerlukan penambahan. Kelompok kedua menyatakan bahwa pencatatan akad adalah wajib dilakukan dan kewajiban tersebut mesti ditetapkan oleh pemerintah sementara masyarakat Muslim diwajibkan mentaati peraturan tersebut. Kendatipun menurut kelompok kedua ini pencatatan akad nikah adalah wajib, tetapi kewajiban tersebut berada di luar syarat atau rukun akad nikah. Kelompok ketiga menyatakan bahwa pencatatan akad nikah layak menjadi bagian dari syarat atau rukun akad nikah. Namun ketentuan ini mesti ditetapkan berdasarkan hasil ijtihad *jamā'ī* para ulama Indonesia yang kemudian dirumuskan serta ditetapkan secara tegas oleh pemerintah.

## B. Poligami di Zaman Sekarang

### 1. Hukum Berpoligami

Ulama Banjar menyatakan poligami dibolehkan dalam Islam. Bolehnya berpoligami ini menurut mereka didasarkan petunjuk al-Qur'an, 4: 3 yang secara tegas membolehkan poligami seperti yang tertulis sebagai berikut:

وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع، فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمنكم، ذلك أدنى ألاّ تعولوا.

Poligami menurut Guru Zarkasyi adalah sebagai solusi bagi masyarakat Islam,[49] dan Guru Bakhiet pun menyatakan tidak dibolehkan mempertanyakan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang telah disebutkan secara jelas dan rinci.[50] Guru Supian juga mengatakan hal serupa, bahkan menurutnya jika dilihat dari teks ayat dapat diketahui bahwa poligami dibolehkan langsung dua orang dan seterusnya sampai empat orang istri. Ia mengatakan "aku berpijak dengan agama, jadi bagiku poligami tidak ada masalah. Karena al-Qur'an mengatakan langsung, "فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع" langsung dua, langsung *matsna*, *wa tsulatsa*, *wa ruba'*". …Kan disuruh oleh agama dua langsung kawin itu". [51]

Lebih dari itu menurut Guru Supian orang yang tidak berani berpoligami termasuk orang yang penakut karena kehidupan berpoligami baik hubungannya dengan istri pertama dan istri-istri yang lainnya baru dilakukan

[49] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.

[50] Guru Muhammad Bakhiet, Wawancara.

[51] Guru Supian Surie, Wawancara.

sesudah melakukan praktik poligami tersebut, bukan diprediksi pada waktu sebelumnya. Ia mengatakan "…Nah adil tu dilihat sesudah kawin. Kalau dalam istilah kami lah, orang-orang yang tidak berani poligami itu adalah orang-orang penakut, فإن خفتم ألاّ تعدلوا jika tidak berani tidak akan berbuat adil, berarti orangnya penakut itu".[52] Oleh karena itu tambah Guru Supian, istri harus rida yang disertai dengan niat ibadah untuk menerima takdir tersebut dan suami pun berniat untuk menjalankan sunnah Rasul. Apabila ada seorang istri tidak menerima suaminya berpoligami, berarti ia tidak menerima takdir yang mestinya diterima dengan pasrah kepada Allah.[53]

Berkaitan dengan pemikiran beberapa ulama Banjar di atas tampaknya lebih menarik apabila ditanggapi dari pemikiran Quraish Shihab tentang kebenaran interpretasi seorang penafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Khususnya berkaitan dengan pernyataan tentang jelasnya al-Qur'an membolehkan poligami dan tidak dibolehkan mempertanyakan ayat-ayat yang telah jelas tersebut, menurut Quraish Shihab bahwa maksud yang sebenarnya dari teks-teks al-Qur'an sebenarnya tidak dapat dijangkau secara pasti, baik yang diucapkan atau pun yang ditulis. Bagi Allah mungkin hanya mengandung satu arti, tetapi bagi pembaca atau pendengar memiliki arti yang relatif, sebaliknya bagi pembaca atau pendengar hanya mengandung satu arti, tetapi bagi Allah mengandung banyak arti.[54] Pendapat ini menunjukkan bahwa sebagus apapun interpretasi yang disampaikan tetapi yang paling mengetahui maksud sebenarnya secara mutlak terhadap sebuah teks hanya pemilik teks yakni Allah, sementara pembaca atau pendengar (manusia) hanya dapat mencapai pengetahuan yang relatif atau mendekati pada kebenaran yang dimaksud.

Begitu juga dengan ayat poligami yang sangat mungkin diinterpretasikan kembali karena sebagai teks al-Qur'an tentu sangat terbuka untuk dibaca dan dilakukan pembacaan ulang untuk setiap masa. Terlebih lagi menyangkut poligami yang berkaitan erat dengan kehidupan dan martabat manusia, tentu diperlukan pemahaman-pemahaman yang membumi sesuai dengan kehidupan manusia di setiap generasi.

Memulai langkah ini tampaknya sangat penting memperhatikan kembali bahwa al-Qur'an, 4: 3 berkaitan dengan ayat sebelumnya yaitu al-Qur'an, 4: 2 tentang perintah kepada orang yang mengelola harta anak yatim (wali) untuk

---

[52] Ibid.

[53] Ibid.

[54] Shihab, *Membumikan Al-Quran*, 138.

menyerahkan kembali harta tersebut ketika mereka berusia balig. Selama dalam pengelolaannya, wali dilarang menukar harta itu atau memakannya (menggunakan) yang dapat merugikan anak yatim itu.[55] Pada ayat selanjutnya yaitu al-Qur'an, 4: 3 disebutkan bahwa wali ini rupanya menyukai harta anak yatim itu dan menyukai pula kecantikannya sehingga berencana ingin menikahinya. Namun karena tidak adil memberikan mahar kepada anak yatim ini setidaknya sama dengan perempuan setingkatnya atau lebih besar, maka wali pun dilarang menikahi perempuan yatim itu, kecuali dapat berbuat adil kepada mereka dan bersedia memberikan mahar sesuai dengan kebiasaan yang berlaku pada waktu itu. Apabila ketentuan ini tidak dilakukan maka lebih baik si wali menikahi perempuan lain yang baik-baik sampai empat orang istri.[56]

Jika dipahami secara normatif, diakui bahwa poligami adalah sebagai solusi karena praktik ini sebenarnya mengangkat harkat dan martabat perempuan. Namun perempuan yang dimaksudkan di sini (lebih utama) adalah anak-anak yatim yang belum memiliki kemampuan untuk mandiri. Ayat ini sepertinya juga memberikan isyarat bahwa awalnya poligami hanya untuk anak-anak yatim asalkan si wali adil mengelola harta mereka dan memberikan mahar yang setara kepada mereka seperti perempuan lain. Kesetaraan ini tetap dituntut walaupun anak yatim ini miskin atau kurang menarik. Apabila syarat itu tidak dapat dipenuhi, lebih baik si wali menikah dengan perempuan lain yang bukan yatim dan dari orang yang baik-baik, sehingga si laki-laki tidak bisa berbuat semena-mena karena perempuan ini memiliki keluarga.

Selanjutnya terkait redaksi ayat "فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة". Kata "خفتم" diartikan meyakini atau melalui prediksi yang kuat,[57] bahkan melalui perkiraan sekalipun tidak akan dapat berbuat adil juga dapat dibenarkan atau termasuk dalam makna "خفتم".[58] Maksudnya apabila diyakini atau dominannya tidak dapat berbuat adil atau sudah dapat membaca keadaan diri sendiri walaupun hanya melalui perkiraan bahwa tidak akan dapat berbuat adil maka cukup hanya beristri satu. Oleh karena itu terlihat adanya perbedaan antara orang yang penakut dengan orang yang berpikir secara matang dalam membaca tubuh dan pikiran sendiri agar keputusan untuk melakukan poligami

[55] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. IV, 178 dan 180.

[56] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VI, 23-24. Lihat juga Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr*, Vol. IV, 222-223.

[57] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VI, 24.

[58] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. IV, 348.

tidak keliru yang berakibat pada diri sendiri dan keluarga lainnya. Di samping itu dipandang penting pula membaca suasana sosiologis orang-orang yang berpoligami sehingga dari pembacaan yang dilakukan dapat membandingkan dengan diri sendiri. Oleh karena itu pendapat yang mengartikan kata "خفتم" dalam poligami adalah sebagai orang yang penakut tampaknya tidak tepat karena hanya memahami teks secara lahirnya saja. Selain itu, di dalam berpoligami dipastikan adanya konsekuensi yang harus diterima dan dijalankan secara konsisten, sehingga diperlukan pemikiran yang sangat matang dengan pertimbangan yang maksimal sebelum masuk ke dunia poligami.

Satu hal yang mesti diperhatikan bahwa adanya kekeliruan dari masyarakat dalam memahami ayat poligami. Mereka cenderung hanya melihat bolehnya berpoligami, padahal yang menjadi titik tekan pada ayat poligami adalah adil terhadap istri, sehingga perlakuan adil inilah yang membuat dibolehkannya berpoligami.[59]

## 2. Alasan-alasan Berpoligami

Ustazah Habibah mengatakan harus diakui poligami juga ada dalam Islam. Kendatipun pada dasarnya ia tidak mendukung adanya poligami karena tidak sedikit perempuan yang dizalimi dari praktik ini, tetapi sebagai hamba Allah ia juga mengakui dipastikan adanya rahasia-rahasia di balik poligami tersebut sehingga Allah mensyariatkan poligami.[60]

Menurut Guru Zarkasyi poligami merupakan solusi bagi orang-orang yang berkebutuhan khusus. Kemampuan fisik dan hasrat setiap orang menurutnya berbeda-beda sehingga ada yang tidak cukup hanya memiliki satu istri melainkan dua sampai batas maksimal empat orang istri. Begitu juga bagi yang memiliki kematangan finansial maka dengan kemampuan tersebut seorang laki-laki dapat mengangkat harkat dan martabat para perempuan. Oleh karena itu, kata ulama ini jumlah istri pada setiap orang tidak dapat disamaratakan terlebih lagi membatasi hanya satu orang istri. Allah SWT lanjutnya mengetahui keadaan hamba-hamba-Nya yang memiliki kebutuhan khusus dalam rumah tangga sehingga dengan poligami tersebut diharapkan terhindarnya dari perbuatan zina. Ia mengatakan:

---

[59] Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1999), 199-200.

[60] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

> Poligami, wah kalau itu adalah solusi yang terbaik. Ya solusi yang terbaik, Karena manusia itu tidak sama, ada yang tidak cukup satu, sehingga perlu dua, tiga, empat, tapi kan dalam Islam ada jua batasan. Jadi kebutuhan seksual itu tidak sama setiap orang, tapi Islam memberikan batasan. Itu sudah maksimal, karena kemampuan orang itu kan tidak mungkin lebih dari itu, kecuali yang pakai selir, nah itu tidak bertanggung jawab. Itu zina namanya. Kalau di sini kan harus bertanggung jawab, tidak hanya sekedar melampiaskan hawa nafsu, tapi tanggung jawab yang menjamin hidup orang banyak. [61]

Guru Naupal juga memiliki pandangan yang sama bahwa poligami diperuntukkan kepada orang-orang yang memiliki kebutuhan khusus. Maksudnya hasrat biologis pada seseorang sangat besar sehingga apabila tidak melakukan poligami, sementara istri tidak sanggup melayani yang dapat berakibat tidak terkontrolnya perilaku suami dalam pergaulan. Namun demikian, kata Guru Naupal poligami tidak hanya untuk melampiaskan hawa nafsu saja, tetapi dipastikan adanya persyaratan yang harus dijalankan secara konsisten. [62]

Menurut Ustazah Habibah, agar poligami benar-benar dapat diterima mesti ada alasan-alasan tertentu yang diukur secara objektif. Ulama perempuan Banjar ini melanjutkan misalnya dalam kondisi peperangan yang membuat kaum laki-laki banyak meninggal dunia sehingga tidak berbanding dengan jumlah perempuan atau dalam kondisi istri sama sekali tidak mempunyai keturunan, sementara laki-laki menginginkan keturunan tersebut. Begitu juga kondisi istri yang sakit permanen, sehingga tidak bisa melayani suami. Dalam kondisi seperti ini, suami memiliki alasan untuk beristri lagi, tetapi istri yang ada harus tetap dijaga dan diayomi serta tidak dibiarkan, terlebih lagi dicerai. Ia mengatakan seraya bertanya "apakah istri seperti ini dibiarkan, diceraikan begitu saja, sementara suami bisa kawin lagi. Kan lebih bagus, istri yang sakit ini tetap diayomi, ia sebagai seorang istri walaupun sebagai istri tua, tapi tidak disia-siakan, kan perempuan ini sudah sakit, sudah jatuh tertimpa tangga lagi kalau diceraikan, karna mandul atau karna sakit". [63]

---

[61] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.

[62] Guru Muhammad Naupal, Wawancara.

[63] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

Agar alasan-alasan di atas dapat diukur secara objektif dan memiliki kekuatan hukum maka keinginan poligami ini harus diproses dan mendapat izin dari Pengadilan Agama. Apabila ketentuan ini tidak ditaati maka pernikahan dengan istri kedua, ketiga dan keempat dihasilkan dari proses yang tidak objektif dan tidak pula memiliki kekuatan hukum. [64]

Di samping beberapa alasan yang dikemukakan ulama Banjar di atas dalam Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam khususnya pada pasal 58 ayat (1), (2) dan (3) bahwa poligami tersebut juga harus mendapatkan persetujuan dari istri dan adanya kepastian dari suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anaknya. Persetujuan istri tersebut dapat diberikan secara tertulis atau pun secara lisan, tetapi tetap pula di dalam persidangan persetujuan tersebut dipertegas kembali secara lisan. Persetujuan ini baru ditiadakan apabila istri-istri tidak dapat diminta persetujuannya atau tidak dapat dihubungi lagi sekurang-kurangnya dua tahun atau ada penilaian lain dari hakim. [65]

Namun apabila istri tidak bersedia memberikan persetujuan, sementara suami sangat menginginkan poligami itu, maka pengadilan agama dapat menetapkan suatu ketetapan baik disetujui atau pun tidak terkait dengan izin tersebut. Namun semua itu baru diperoleh setelah pengadilan memeriksa dan mendengar keterangan istri yang bersangkutan di persidangan. Untuk menjaga dan menghormati hak masing-masing suami istri, pengadilan agama juga memberikan kesempatan kepada masing-masing pihak untuk melakukan banding atau kasasi terhadap ketetapan atau keputusan pengadilan agama.[66]

### 3. Ketentuan-ketentuan dalam Berpoligami

Ulama Banjar menyepakati bahwa poligami sebagaimana al-Qur'an, 4: 3 hanya dibolehkan sampai empat orang istri dan diharamkan melebihi dari batas tersebut. Menurut Guru Zarkasyi, Guru Bakhiet, Guru Zuhdi, Guru Supian dan guru-guru lainnya bahwa praktik poligami yang melebihi dari ketentuan termasuk melakukan praktik selir yang diharamkan dalam Islam. Hukum haram melebihi dari ketentuan itu, menurut ulama Banjar yang salah satunya oleh Guru Zarkasyi karena kemampuan orang untuk dapat bertanggung jawab tidak mungkin lebih dari empat istri. Hal ini tidak

[64] Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 176.
[65] Ibid., 177.
[66] Ibid.

hanya berkaitan dengan sekedar melampiaskan hawa nafsu, tetapi juga berkaitan dengan tanggung jawab untuk menjamin hidup orang banyak. [67]

Alasan di atas tampak sejalan dengan pemikiran beberapa ulama bahwa poligami ini dibatasi hanya sampai empat orang istri. Di sini disebutkan apabila melebihi dari ketentuan tersebut dikhawatirkan justru akan mendapatkan dosa yang salah satunya akan kesulitan memenuhi hak-hak istri[68] dan kesulitan pula untuk berlaku adil.[69] Adapun huruf "و" pada redaksi "مثنى وثلث ورباع" adalah bermakna "التفرّق" yaitu pemisahan dan bukan bermakna pengumpulan. Makna pemisahan tersebut maksudnya bahwa poligami dapat dilakukan sebanyak dua orang, bisa tiga orang, bisa juga sampai empat orang istri dan bukan dua ditambah tiga dan ditambah empat yang akhirnya berjumlah sembilan orang istri. [70]

Dalam bahasa lain bahwa poligami hanya dibolehkan mengumpulkan istri sebanyak sampai empat orang dan tidak dibolehkan melebihi dari batas tersebut. Berbeda dengan kelompok Islam yang lain (al-Qāsimīyah) yang memahami huruf "و" itu sebagai pengumpulan sehingga dibolehkan mengumpulkan istri sampai sembilan orang sebagaimana jumlah istri-istri Nabi Muhammad ketika ia wafat berjumlah sembilan orang.[71] Hal yang sama juga dipahami oleh mazhab al-Ẓāhirī yang mengartikan " مثنى وثلث ورباع" sebagai dua ditambah dua, tiga ditambah tiga dan empat ditambah empat sehingga jumlah keseluruhan menjadi delapan belas orang istri,[72] bahkan ada pula kelompok lainnya (al-Rāfiḍah) yang membolehkan beristri tanpa batas.[73]

Namun pendapat itu ditolak oleh sejumlah ulama karena merupakan kebodohan yang sangat besar dalam memahami bahasa yang digunakan al-Qur'an dan hadis serta bertentangan dengan kesepakatan umat (ulama). [74] Di samping itu jumlah istri yang maksimal sampai sembilan orang adalah

---

[67] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.

[68] Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 167. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186 dan 189.

[69] Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut-Lebanon: Dār ibn Ḥazm, 2002), 255.

[70] Ibid.

[71] Abū Zakarīyā Muḥ al-Dīn ibn Sharf al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab li Shayrāzī*, Vol. XVII (Jeddah: Maktabat al-Irshād, t.th.), 212.

[72] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VI, 33.

[73] Al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū'*, Vol. XVII, 212.

[74] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VI, 33.

kekhususan yang diberikan kepada Nabi Muhammad yang tidak pernah diberikan kepada orang lain dari umatnya.[75]

Di samping pembatasan jumlah istri, ulama Banjar juga menyepakati adanya syarat yang mesti dilaksanakan. Syarat tersebut adalah berlaku adil terhadap istri. Adil menurut ulama Banjar memberikan bagian yang sama berkaitan dengan sandang, pangan dan papan pada masing-masing istri, sehingga tidak ada yang merasa terzalimi karena perilaku suami, serta adil dalam memberikan giliran *mabīt* pada masing-masing istri. Semuanya mendapat giliran yang sama kecuali adanya kesepakatan atau kerelaan dari masing-masing istri.

Berlaku adil dalam menentukan giliran sama pentingnya dengan berlaku adil pada persoalan-persoalan yang telah disebutkan, bahkan Guru Danau mengatakan pemberian giliran tidak hanya dihitung melalui hari melainkan dihitung jam pada masing-masing istri, sehingga tidak ada pula yang merasa terzalimi di antara istri-istri. Ia mengatakan "…adil untuk semua yang ada kaitannya dengan kehidupan rumah tangga, pasti itu. Adil ini *tuh ai* (panggilan untuk anak laki-laki), bukan dihitung hari, tapi jam. Misalnya di satu istri empat jam, maka di istri lain lagi harus empat jam juga. Kalau hitungan hari tidak bisa, harus perjam".[76]

Syarat pembagian waktu (*al-qasm*) yang dikemukakan Guru Danau tampak berbeda dengan ulama-ulama Banjar lainnya, berbeda pula dengan para ulama lainnya bahkan dengan Rasulullah yang biasanya membagi perhari. Pendapat Guru Danau ini tentu tidak muncul secara tiba-tiba melainkan sudah dipastikan dihasilkan dari pemikiran yang mendalam, terutama sangat mungkin sekali setelah melihat kondisi orang-orang yang berpoligami di zaman sekarang. Dengan pendapat tersebut Guru Danau tampaknya mengisyaratkan bahwa poligami adalah tanggung jawab dan sekaligus menjadi amanat yang tidak dengan mudahnya dapat dilakukan oleh setiap orang. Oleh karena itu dengan menentukan syarat tersebut (kendatipun masih bisa disepakati masing-masing istri) Guru Danau terlihat berupaya untuk lebih memperketat dan membatasi poligami di kalangan masyarakat Muslim.

Adapun berkaitan dengan perasaan cinta, masing-masing ulama Banjar menyatakan cinta adalah urusan hati dan kedalaman cinta pada masing-

[75] Al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū'*, Vol. XVII, 212. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'an*, Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 408.

[76] Guru Danau, Wawancara.

masing istri bisa jadi tidak sama, sehingga syarat adil dalam cinta tidak diberlakukan pada orang yang berpoligami. Ulama Banjar juga menyepakati sanksi bagi orang yang tidak adil baik bagi yang monogami atau pun poligami adalah dosa besar karena dipandang berbuat zalim pada para istri. Di samping itu sanksi di hari kiamat kelak pasti akan terjadi dan hal tersebut ditandai dengan sebelah badannya miring. Para ulama Banjar mengemukakan hadis yang serupa walaupun dengan redaksi yang berbeda tentang sanksi orang yang tidak berlaku adil pada istrinya. Di antara redaksi hadis tersebut adalah:

من كانت له إمرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقّه مائل[77]

"Barangsiapa yang memiliki dua orang istri kemudian ia cenderung kepada salah seorang diantara keduanya, maka ia akan datang pada hari Kiamat dalam keadaan sebelah badannya miring".

Berdasarkan gambaran tentang sanksi bagi orang yang tidak adil pada istri, Guru Bakhiet mengatakan apabila seseorang merasa tidak yakin akan mampu berbuat adil pada persoalan-persoalan yang disyaratkan, maka haram baginya melakukan poligami. Ia mengatakan "bila orang itu tidak yakin akan mampu, tidak pasti bisa melakukan tugas, memenuhi syarat itu, maka haram jadinya dia melakukan poligami, tetapi akad nikahnya sah saja".[78]

Pendapat ulama ini tampaknya sejalan dengan pendapat Muḥammad 'Abduh yang menyatakan haramnya seseorang berpoligami jika ia sendiri khawatir tidak akan dapat berbuat adil.[79] Oleh karena itu supaya terlepas dari berbuat zalim dan dosa maka cukup memiliki satu orang istri[80] yang apabila rasa kekhawatiran ini diabaikan atau tidak dipedulikan tentu akan jatuh kepada yang diharamkan Allah.[81]

### 4. Pandangan Lain dari Ulama Banjar

Guru Nursyahid mengatakan dalam memahami ayat poligami mestinya tidak hanya berhenti pada bolehnya melakukan poligami sampai

[77] Al-Azdī, *Sunan Abī Dāwd*, Vol. II, 415. Dalam redaksi yang berbeda juga terdapat dalam Sunan al-Tirmidhī, Sunan Ibn Mājah dan Sunan al-Dārimī. Salah satunya lihat Abū 'Abd al-Lāh Muḥamad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. I (t.t.: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.), 633.

[78] Guru Muhammad Bakhiet, Wawancara.

[79] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. IV, 350.

[80] Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 167.

[81] Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 186 dan 189.

empat orang istri seperti dalam al-Qur'an, 4: 3, tetapi dapat menyatukan pemahamannya dengan al-Qur'an, 4: 129 bahwa setiap orang tidak akan pernah dapat berbuat adil walaupun konteks ayat ini terkait dengan memberikan kasih sayang yang tidak disyaratkan dalam poligami. Menurutnya untuk menyikapi al-Qur'an, 4: 129 tersebut, mesti kembali kepada akhir ayat dari al-Qur'an, 4: 3 bahwa alternatif yang paling aman adalah hanya memiliki satu orang istri.[82]

Ulama ini sangat meragukan keadilan yang dipaparkan sebelumnya secara normatif dapat dilaksanakan dengan baik sesuai dengan kehendak al-Qur'an, 4: 3 khususnya pada kondisi sekarang. Keraguan ini tidak terkecuali pada ulama sekalipun karena menurutnya tidak ada yang dapat menjamin keadilan itu dapat dilaksanakan oleh setiap orang, kecuali hanya pribadi Rasulullah. Menurut Guru Nursyahid hanya Rasulullah yang dijamin dapat berlaku adil. Ia mengatakan:

> Yang berpengetahuan aja bisa saja tidak berbuat adil, apalagi yang tidak berpengetahuan, tambah parah lagi, sehingga tidak menjamin kita orang itu adil. Kalau rasulullah kita berani menjamin, karena beliau ma'shum, dijamin oleh Allah bersifat adil. Kalau selain Rasulullah tidak ada yang dijamin oleh Allah. Malah ditekan oleh Allah bahwa kamu tidak bisa berbuat adil, maka kesimpulannya kalau yang dilakukan oleh masyarakat itu salah, berdosa mereka.[83]

Guru Nursyahid menekankan kembali bahwa selain dari Rasulullah siapa pun tidak pernah terlepas dari godaan sehingga selama masih menjadi manusia akan berpotensi berbuat salah atau berlaku tidak adil.[84] Terlebih lagi kata Guru Nursyahid, keadaan sekarang sudah jauh berbeda dengan kondisi yang ada pada zaman Rasulullah, sehingga apabila diperhatikan dari orang-orang yang berpoligami sebenarnya tidak sedikit berperilaku lebih banyak menimbulkan kemudaratan. Ini semua karena syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam berpoligami sudah mulai kurang diperhatikan. Oleh karena itu menurut ulama ini berdasarkan kaidah "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" maka poligami lebih baik ditinggalkan. Pendapat yang keliru lanjut ulama ini apabila poligami dilakukan dengan cara berlindung atas nama sunat

[82] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.
[83] Ibid.
[84] Ibid.

rasul, sementara di dalamnya diisi dengan perbuatan dosa yaitu diabaikannya syarat poligami yang wajib dipenuhi.[85]

Poligami ditinggalkan dan cukup beristri satu orang tampaknya sejalan dengan pendapat salah seorang ulama yang dikutip al-Nawawī bahwa pada masa sekarang (pada masa ulama itu) sebaiknya istri tidak lebih dari satu orang.[86] Pendapat ini memberikan pemahaman bahwa kondisi sebagaimana yang dikemukakan pula oleh Guru Nursyahid -serta menurut dalam al-Bayjūrī pada bab dua sebelumnya- dapat mempengaruhi pemberlakuan suatu hukum seperti poligami. Terlebih lagi apabila hukum tersebut bukan merupakan keharusan untuk dilaksanakan, bahkan adanya konsekuensi apabila dilakukan sebagaimana halnya poligami, maka apabila melakukan praktik ini justru mendatangkan kemudaratan, tentu sebagaimana yang dikatakan Guru Nursyahid meninggalkan poligami lebih baik daripada berpoligami yang justru akan berbuat dosa.

Pada kenyataannya kemudaratan-kemudaratan itu ada dan terjadi pada masyarakat Muslim di zaman sekarang, walaupun di antara ulama Banjar ada pula yang menampik adanya kemudaratan tersebut. Di antara kemudaratan berpoligami yang biasanya terjadi menurut Guru Husin Naparin adalah istri tua selalu teraniaya terutama secara psikologis[87] dan dalam bahasa Guru Danau perilaku poligami di zaman sekarang lebih banyak menyengsarakan istri sehingga termasuk perbuatan yang zalim. Orang yang hanya memiliki satu istri saja jika berbuat zalim pada istri dipastikan berdosa, terlebih lagi bagi yang memiliki beberapa orang istri. Ia mengatakan "yang pasti mudaratnya itu menyengsarakan istri, itu zhalim dia, *bini saikung ja, bilang handak babaya kawa makan*, *handak manambah pulang lah* (punya istri satu orang saja hampir tidak mampu memberikan nafkah makan, tiba-tiba ingin menambah istri), berdosa itu". [88]

Kemudaratan lainnya menurut guru Danau, biasanya orang yang berpoligami tidak terlepas dari dusta dan biasanya istri muda tidak selamanya mau mendampingi dan melayani suami, terlebih lagi mem-bersihkan hajat suami ketika suami sudah tua dan sakit. Istri tua sebaliknya, bahkan biasanya lebih dapat menerima dan memaklumi apabila ada di antara kata-kata suami yang kasar dibandingkan dengan istri muda. Ia mengatakan:

---

[85] Ibid.

[86] Al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū'*, Vol. XVII, 212.

[87] Guru Husin Naparin, Wawancara.

[88] Guru Danau, Wawancara.

> ….Nah *tuh lah*, yang pertama bila berpoligami tu pasti *badusta* (berdusta), *badusta* lah, yang kedua, *balum ada sajarah lagi bini anum mambasuhi bahira amun laki uyuh* (tidak ada sejarah istri muda membersihkan dubur setelah buang hajat ketika suami tidak memiliki kemampuan lagi), yang ketiga, *bini anum amun disambat bungul tiga kali inya bulik tuh ai, bini tuha kada, hari-hari makan bungul, kada papa ai inya* (kalau istri muda, dibilang bodoh kamu sebanyak tiga kali saja, ia pulang, tapi kalau istri tua, hari-hari kata-kata itu jadi makanannya, istri tua tidak apa-apa).[89]

Dengan berbagai kemudaratan yang disebutkan di atas, Guru Danau mengatakan walaupun memiliki kemampuan dan dapat berbuat adil sebaiknya poligami dihindari atau ditinggalkan dan cukup beristri hanya satu orang. Ia mengatakan "…yang sebaiknya *jangan pang bapoligami* (jangan ber-poligami)… *faillam ta'dilu fawahidah*, cukup satu saja. [90]

Guru Danau melanjutkan, berbeda kondisinya jika poligami tersebut sangat dibutuhkan (darurat) sebagaimana yang dialami Tuan Guru Zaini Abdul Ghani. Kata Guru Danau, Tuan Guru Zaini Abdul Ghani berpoligami karena belum memiliki anak. Seandainya beliau sudah memiliki anak dipastikan tidak akan berpoligami karena akan "membuang-buang waktu". Guru Danau mengatakan ia sendiri memiliki anak sebanyak tiga belas orang, sehingga tidak ada alasan baginya untuk berpoligami. Ia mengatakan "…seperti saya ini, anak saya berjumlah 13 orang, tapi istri saya satu saja. Kalau Tuan Guru sekumpul itu beristri lagi, karena ingin memiliki anak, sehingga beliau beristri kembali, *jaka ada anak, kada hakun jua orang, mambuang-buang waktu* (seadainya Tuan Guru sudah memiliki anak, tidak mungkin beliau berpoligami karena membuang-buang waktu)". [91]

Gambaran kemudaratan yang diakibatkan dari perilaku orang-orang yang berpoligami, telah lama terjadi dalam masyarakat Muslim. Hal ini dapat diketahui dari pendapat Muḥammad 'Abduh bahwa memang benar poligami pada masa-masa awal Islam sebagai solusi karena dapat mengikat hubungan keluarga dan di samping itu kesadaran beragama baik laki-laki atau perempuan masih tinggi. Namun pada masa sekarang kemudaratan itu

---

[89] Ibid.
[90] Ibid.
[91] Ibid.

muncul justru menimpa anak-anak, istri-istri dan kerabat yang lain sehingga menimbulkan kebencian dan permusuhan sesama mereka dari antar anak-anak atau antar istri, bahkan sampai terjadi pada pembunuhan antar keluarga yang akhirnya hubungan keluarga pun menjadi rusak. 'Abduh pun menyeru kepada para ulama agar meresapi kembali bahwa agama diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan sekaligus menolak segala kemudaratan. Apabila pada suatu masa lanjutnya, dalam penerapan suatu hukum terjadi suatu kemudaratan yang tidak terjadi pada masa sebelumnya, maka janganlah ragu merubah hukum tersebut untuk disesuaikan dengan keadaan sekarang berdasarkan kaidah "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح". Oleh karena itu poligami betul-betul diharamkan ketika adanya kekhawatiran bahwa keadilan tersebut tidak dapat terlaksananya.[92]

Pendapat di atas menunjukkan bahwa pengertian adil tersebut tidak sesederhana yang dipikirkan, melainkan sangat berhubungan dengan hal-hal lain sebagai efek poligami itu sendiri. Apakah ia menjadi solusi atau sebaliknya menimbulkan kemudaratan baik pada diri sendiri, istri pertama dan anak-anak serta istri kedua dan seterusnya bahkan dampak-dampak pada keluarga secara keseluruhan. Dengan banyaknya pertimbangan-pertimbangan tersebut, maka menurut 'Abduh dan al-Marāghī kendatipun poligami itu dilakukan, tetapi syaratnya adalah dalam kondisi darurat[93] sebagaimana yang dikemukakan ulama Banjar sebelumnya. Poligami ini baru dibolehkan kepada orang-orang yang sangat membutuhkan yang tidak ada jalan lain selain berpoligami dengan syarat dipercaya dapat berbuat adil dan diyakini pula tidak akan berbuat tidak adil.[94]

Berdasarkan hal demikian berarti perkawinan Islam itu pada dasar-nya adalah monogami, bukan poligami. Rasulullah pun menggunakan asas monogami. Hal ini dapat dibaca dari sejarah poligami Rasulullah yang lebih singkat daripada masa monogami Rasulullah. Ketika Khadījah masih hidup Rasulullah hanya beristri Khadījah dan berkumpul dengannya kurang lebih selama dua puluh tiga tahun. Sepeninggal Khadījah Rasulullah pun baru berpoligami dan sampai wafat masa poligami yang dilewati Rasulullah

---

[92] Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Vol. IV, 349-350.

[93] Ibid., 350. Quraish Shihab menyebut poligami sebagai darurat kecil yang berbeda dari istilah ulama lainnya. Namun dilihat dari pemaknaan sepertinya maksud Quraish Shihab ini sama dengan uraian di atas bahwa poligami hanya dilakukan di saat diperlukan dengan syarat yang tidak ringan. Lihat dalam Shihab, *Wawasan Al-Quran*, 200.

[94] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. IV, 181.

kurang lebih selama delapan tahun. Hal ini menunjukkan bahwa Rasulullah sebenarnya lebih memilih beristri satu daripada berpoligami.

Dapat disimpulkan bahwa ada beberapa ulama Banjar yang menerima poligami dengan berbagai persyaratan yang cukup ketat bahkan sangat ketat, yang artinya mereka baru membolehkan seseorang untuk berpoligami apabila syarat-syarat yang ditentukan yakin dapat dipenuhi, tetapi ada pula yang terkesan tidak terlalu menekankan pada persyaratan bahkan terlihat cukup longgar. Namun ada juga di antara ulama Banjar yang menolak pemberlakuan poligami karena adanya pertimbangan-pertimbangan tertentu dan melihat pula pada kondisi-kondisi di zaman sekarang. Kendatipun keinginan berpoligami itu masih bisa ditolerir, tetapi harus dalam kondisi darurat dengan persyaratan yang ketat.

## C. Cerai di Luar Pengadilan

### 1. Perbedaan Pandangan Ulama Banjar

Mayoritas ulama Banjar menyatakan bahwa cerai di luar pengadilan baik yang murni berasal dari suami atau awalnya berasal dari istri dan kemudian diucapkan suami dipandang jatuh talak. Ketika ditanyakan tentang aturan dalam Undang-undang bahwa talak tidak jatuh jika diucapkan di luar pengadilan, ulama Banjar tetap memandang perceraian terjadi dan sah. Mereka beralasan bahwa cerai tersebut bukan ditentukan oleh tempat melainkan ditentukan oleh keinginan untuk bercerai. Keinginan in diungkapkan melalui kata-kata yang diucapkan baik secara jelas menggunakan kata talak (*taṣrīḥ*) atau pun menggunakan bahasa sindiran yang bermaksud cerai (*kināyah*).

Oleh karena itu menurut Guru Supian, di mana pun tempat mengucapkan cerai baik di rumah atau di luar rumah bahkan dimanapun asalkan diucapkan secara jelas atau melalui sindiran untuk bercerai, maka perceraian itu pun terjadi. Ia mengatakan "*mun kita, biar di bawah barumahan sah, di atas hanau sah* (menurutku, walaupun diucapkan di bawah rumah atau di atas pohon enau sekalipun tetap sah terjadi)...". [95]

Berbeda dengan Ustazah Habibah yang walaupun memandang sah perceraian di luar pengadilan, tetapi kata ulama perempuan Banjar ini hendaknya proses perceraian tidak dilakukan di luar pengadilan. Sebagaimana ia mendukung seratus persen pencatatan akad nikah maka begitu juga

[95] Guru Supian Surie, Wawancara.

ia mendukung sepenuhnya perceraian harus dilakukan melalui proses persidangan di pengadilan agama.[96]

Menurut ulama Banjar cerai dapat terjadi selama yang mengucapkan atau yang melakukan talak ini mencukupi syarat sebagai orang yang berhak melakukannya. Syarat-syarat tersebut adalah orang yang mengucapkan talak bukan orang gila, sudah mencapai usia balig (bukan anak-anak), di waktu bangun; bukan diucapkan sewaktu tidur dan bukan pula dalam keadaan dipaksa. Ucapan talak juga dipandang jatuh baik yang mengucapkan hanya bercanda, sengaja mengucapkan kata talak walaupun tidak bermaksud, yang mengucapkan sedang mabuk atau bahkan dalam keadaan marah.

Pendapat ulama Banjar ini tampak memiliki kesamaan dengan beberapa penjelasan di beberapa kitab fikih. Namun berkaitan dengan mabuk yang dimaksud para ulama adalah mabuk yang dilakukan secara sengaja bukan karena tidak sengaja atau tidak mengetahui yang diminum atau dimakanya dapat memabukkan. Begitu juga pengucapan cerai dalam kondisi marah tetap terhitung jatuh talak walaupun mengklaim bahwa pada waktu mengucapkan talak itu ia tidak menyadari atau tidak dapat menguasai emosi (*ghaḍbān*).[97]

### 2. Pertimbangan Hukum Ulama Banjar

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa cerai di luar pengadilan menurut mayoritas ulama Banjar sah asalkan memenuhi beberapa syarat yang disebutkan. Selain itu menurut Guru Zarkasyi cerai tersebut tetap dapat diakui karena dipastikan adanya saksi, setidaknya pengakuan salah seorang di antara kedua suami istri bahwa telah terjadinya perceraian di antara keduanya.[98]

Menurut Guru Nursyahid yang ditambahkan pula oleh Guru Husin Naparin bahwa apabila cerai di luar pengadilan tidak dipandang jatuh, maka akan cenderung selalu diucapkan di dalam rumah tangga yang mestinya tidak terucap walaupun dalam suasana emosional yang tinggi. Hal ini adalah untuk menghindari timbulnya penyesalan bagi pasangan suami istri itu sendiri dan akan membawa dampak buruk bagi hubungan dalam rumah

---

[96] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

[97] Lihat beberapa hal yang disebutkan di atas dan berkaitan pula dengan pendapat ulama Banjar dalam Al-Bayjūrī, *Ḥāshiyat al-Bayjūrī*, Vol. II, 153. Al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 506-507. Al-Dimashqī, *Kifāyat al-Akhyār*, 462 dan 482. Abū Zahrah, *al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 288-289.

[98] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.

tangga yang akhirnya terjadi perzinahan dengan istri sendiri. Guru Nursyahid mengatakan "bila tidak jatuh, banyak orang mengucapkan talak itu, yang pasti pada waktu ada perselisihan, suami marah-marah, lalu terlontar kata talak, si istri karena emosi, menjawab ya. Bayangkan kalau talak itu diucapkan beberapa kali, lebih tiga kali misalnya. Jadi apa akhirnya, berzina terus". [99]

Guru Supian juga berpendapat yang sama, bahkan menurutnya adanya dampak atau kesulitan lain di samping kemudaratan yang disebutkan. Kemudaratan tersebut menurutnya lamanya menunggu penetapan jatuhnya perceraian jika harus diproses di pengadilan. Selain itu, selama mengikuti proses persidangan sampai dibacanya penetapan perceraian, masa idah yang harus ditempuh bertambah lama, sementara secara agama perceraian telah terjadi ketika berada di luar pengadilan.[100]

Menurut ulama Banjar peran pengadilan agama adalah agar dapat melindungi hak-hak suami, istri dan anak-anak dari perkawinan tersebut. Hak-hak itu dapat ditentukan secara objektif karena ditetapkan melalui proses persidangan yang kedudukannya memiliki kekuatan hukum. Apabila di antara pasangan ini ada yang tidak menjalankan kewajibannya maka pihak yang dirugikan dapat menuntut kembali.

Oleh karena itu menurut ulama Banjar, pengadilan agama sebenarnya cukup memastikan apakah telah diucapkan atau tidak kata-kata talak tersebut. Berdasarkan hal tersebut pihak pengadilan pun memanggil masing-masing pihak untuk memeriksa dan mempelajari permasalahan yang dihadapi pasangan suami istri yang berperkara. Setelah proses tersebut dilakukan pengadilan agama dapat menetapkan atau memutuskan perkara itu sesuai dengan yang telah terjadi pada suami istri sebelum perkara ini masuk ke persidangan.

Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama khususnya pada pasal 49 bahwa pengadilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara yang salah satunya adalah perkawinan. Namun demikian baik ketetapan atau keputusan akhir dari persidangan sepenuhnya berada pada kekuasaan pengadilan, bukan mengikuti ketetapan

[99] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.
[100] Guru Supian Surie, Wawancara.

telah terjadinya cerai di luar pengadilan sebagaimana yang dikemukakan ulama Banjar, termasuk juga hitungan talak yang dijatuhkan.

Ketetapan atau keputusan akhir ini dapat juga dilihat pada pasal 39 ayat (1), (2) dan (3) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan yang intinya bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan sehingga ketetapan atau keputusannya pun berada di pengadilan.[101] Begitu juga pada pasal 115 Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang lebih menegaskan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan Agama. Alasan-alasan perceraian pun sebagaimana diatur pada pasal 116, harus jelas dan dapat diterima serta sebagaimana diatur pada pasal 117, perceraian tersebut dapat ditandai dengan pembacaan ikrar talak di depan persidangan.[102]

Adapun pendapat Ustazah Habibah tampaknya sejalan dengan aturan yang disebutkan di atas. Kendatipun terlihat adanya dualisme pemikiran dari Ustazah Habibah tetapi jika dipahami kembali sebenarnya ia lebih mengikuti prosedur yang berlaku di pengadilan agama. Hal ini dapat diketahui melalui beberapa penjelasannya bahwa perceraian yang diproses di persidangan lebih membawa kepada kemaslahatan yaitu adanya kejelasan status seseorang baik sebagai duda atau pun janda. Ketetapan perceraian itu menjadi bukti bahwa ia pernah menikah dan sekarang sudah tidak terikat lagi, sehingga dapat menentukan nasib hidupnya ke depan. Sebaliknya, lanjut ulama perempuan Banjar ini apabila ketetapan perceraian diperoleh tidak secara resmi cenderung akan menimbulkan fitnah terhadap statusnya yang akan mempersulit dirinya sendiri di kemudian hari. Ia mengatakan sebagai berikut:

> …perceraian harus di depan pengadilan, banyak kemaslahatannya, artinya jelaskan, artinya ketika menikah lagi jelas, baik suami atau istri kan kalau mau menikah lagi, nah ini ada surat cerainya, jelas sudah… nah cerai dari mulut ke mulut saja, siapa yang mau menerima, pasti orang bertanya, mana buktinya, jangan-jangan status istri kamu masih, …orang kan bertanya, eh jangan-jangan kamu suaminya si … kalau ada

[101] Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan*, 125.
[102] Ibid., 189.

> tanda bukti kan, memudahkan ia sendiri. Jadi banyak kemaslahatannya bila cerai lewat pengadilan. [103]

Oleh karena menurut Ustazah Habibah mengikuti aturan pemerintah sebagaimana pernah dijelaskannya pada akad nikah sebelumnya adalah lebih baik. Ia pun mengemukakan sebuah hadis "لاضرر ولا ضرار" bahwa janganlah membuat kemudaratan dan jangan pula dimudaratkan yang maksudnya pemerintah harus membuat aturan untuk kemaslahatan rakyat sebagaimana kaidah "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة". Aturan juga sekaligus menghindari kemudaratan dan media-media yang dapat menyampaikan kepada kemudaratan itu. [104]

Selain dari Ustazah Habibah, ada pula ulama Banjar lainnya yaitu Guru Nursyahid yang terlihat merubah pendapatnya ketika di akhir proses penggalian data khususnya berkaitan dengan cerai di luar pengadilan. Pada waktu memberikan penjelasan tentang haramnya perempuan menikah sebelum berakhirnya masa idah, ia pun kembali menekankan tentang pentingnya pencatatan akad nikah sehingga dengan pencatatan tersebut dapat diketahui identitas calon mempelai khususnya pihak perempuan. Ia mengatakan "makanya disuruh pencatatan itu supaya dia menikah tidak di dalam masa idah. Jadi harus betul-betul diperiksa, bila benar-benar jelas, baru dinikahkan". [105]

Pendapat ini secara otomatis juga mengakui bahwa pentingnya perceraian diproses di pengadilan, karena seorang janda tidak dapat dinikahkan secara resmi dan tercatat sebelum mengkonfirmasi bukti status seorang janda tersebut, apakah ia masih di dalam masa idah atau tidak atau bahkan masih menjadi istri orang lain. Selama janda ini tidak dapat memperlihatkan bukti-bukti yang disyaratkan, selama itu pula ia tidak dapat dinikahkan secara tercatat. Akhirnya untuk mengamankan diri mencari jalan lain yaitu melalui akad nikah tidak tercatat, sementara praktik semacam ini mengandung kemudaratan yang sangat besar sebagaimana pernah dijelaskan. Kendatipun di waktu mendatang dapat membuat permohonan sidang itsbat nikah, tetapi pada praktiknya tidak semudah itu pula pengadilan agama mengabulkan permohonan itu karena adanya syarat-syarat yang harus dipenuhi.

Berdasarkan uraian-uraian ini dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya ulama Banjar mengakui adanya kemaslahatan jika perceraian dilakukan di

---

[103] Ustazah Habibah Djunaidi, Wawancara.

[104] Ibid.

[105] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.

persidangan. Namun apabila telah terjadi perceraian di luar pengadilan mesti dipandang jatuh dan pengadilan pun harus mengikuti ketetapan perceraian yang telah terjadi di luar pengadilan, baik dari jumlah terjadinya perceraian pada seseorang ataupun waktu terjadinya perceraian, sehingga penghitungan masa idah dapat dihitung sejak terjadinya perceraian tersebut. Berbeda dengan Ustazah Habibah dan termasuk pula Guru Nursyahid yang walaupun memandang sah perceraian di luar pengadilan tetapi lebih menganggap tepat jika perceraian itu dilakukan di pengadilan, karena kemaslahatannya sangat banyak. Sikap dari kedua ulama ini menunjukkan bahwa mereka mengakui dan mengikuti proses yang dilakukan di pengadilan baik dalam menetapkan jumlah atau waktu perceraian.

## D. Hukum Idah

### 1. Motif (*'Illah*) Pemberlakuan Idah

Idah menurut ulama Banjar adalah masa-masa tertentu dimana pada waktu itu suami masih memiliki hak dan kewajiban pada istri yang diceraínya, sehingga dengan hak dan kewajiban tersebut istri tidak dapat menikah dengan laki-laki lain. Pengertian yang dikemukakan ulama Banjar tidak berbeda dengan pendapat para ulama lainnya bahwa idah adalah masa tunggu atau masa menahan diri untuk tidak menikah pada masa itu baik sebagai wanita merdeka atau pun tidak.[106] Jelasnya idah adalah masa penantian seorang perempuan yang menyertai hari-harinya tanpa adanya pernikahan.[107]

Adapun berkaitan dengan motif (*'illah*) adanya doktrin idah, ulama Banjar mengatakan di samping telah ditentukan al-Qur'an secara langsung, juga untuk mengetahui kebersihan rahim dari janin bekas suami, memberikan kesempatan berpikir pada suami untuk kembali rujuk pada istrinya, sebagai bentuk bela sungkawa atas meninggalnya suami dan sebagai wujud *ta'abbudīyah* yang harus diterima secara apa adanya oleh perempuan. Pendapat ulama Banjar ini sama dengan pendapat para ulama selama ini bahwa adanya idah adalah:[108]

---

[106] Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyat I'ānat*, Vol. IV, 37.

[107] Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib*, Vol. IV, 451.

[108] Al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 523. Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyat I'ānat*, Vol. IV, 37-38. Al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, Vol. II, 179. Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī, *Kanz al-Rāghibīn* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001), 472. Al-Nawawī, *Kitāb al-Majmū'*, Vol. XIX, 391. Al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib*, Vol. IV, 454. Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II, 341. Al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. VII, 627.

a. Untuk mengetahui terbebas dan bersihnya rahim perempuan serta tidak terkumpulnya air mani dari dua orang laki-laki atau lebih pada satu rahim karena jika air mani bercampur, keturunan yang keluar pun akan bercampur (*barā'at al-rahm*);
b. Sebagai media untuk merenung kembali agar suami rujuk kembali pada istrinya;
c. Sebagai media untuk menunaikan hak suami yang telah meninggal dunia dengan cara menghormatinya melalui idah dan menunjukkan rasa duka cita atas kematiannya serta solidaritas terhadap keluarga suaminya (*tafajju'*);
d. Istri dapat berhati-hati memilih suami yang baru sehingga tidak menjadi kemudaratan bagi dirinya dalam menjalani hari-hari berikutnya;
e. Sebagai bentuk *ta'abbudiyah* yakni ibadah yang mesti diterima secara apa adanya dan dilaksanakan serta dijalani dengan yakin tanpa diiringi berbagai pertanyaan.

Apabila ditelisik kembali tampaknya beberapa uraian di atas sebenarnya lebih tepat disebut hikmah[109] idah dan hal ini pun diakui oleh beberapa ulama. Dikatakan sebagai hikmah karena semua uraian di atas dapat diperoleh dan dirasakan setelah idah tersebut dijalani. Masing-masing perempuan yang menjalani pun tampaknya mendapatkan manfaat yang berbeda sesuai dengan persepsi dan ketahanan psikologis masing-masing. Oleh karena itu, hikmah hukum tidak dapat dijadikan ukuran untuk menentukan hukum idah yang justru apabila dipaksakan menjadi *'illah* (motif atau alasan) adanya hukum idah, menyebabkan inkonsistensi dengan teori *'illah* sendiri. Dampak lainnya doktrin idah tidak dapat bertahan, sebab dipastikan adanya gugatan yang menyatakan doktrin idah tidak relevan untuk menghadapi kemajuan zaman. Saat ini teknologi kedokteran mampu mengetahui

[109] Perbedaan antara *'illah* dan hikmah sebenarnya telah disinggung ketika membahas pengertian *maqāṣid al-sharī'ah*. Hikmah hukum berhubungan dengan *al-gāyah al-ba'īdah al-maqṣūdah* yakni tujuan terdalam yang ingin dicapai. Tujuan tersebut adalah untuk mencapai kemaslahatan dan menghindari kemudaratan untuk umat manusia. Permasalahannya masing-masing orang dapat berbeda memandang kemaslahatan dan kemudaratan , sehingga kedudukan hikmah hukum bukan sebagai penentu ada atau tidak adanya hukum karena hikmah merupakan persoalan yang masih samar, sulit diukur dan ditangkap panca indera bahkan masing-masing individu dapat berbeda memandang suatu hikmah. Lihat kembali Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, 651. Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan*, 84. Namun demikian bagi suatu hukum yang tidak ditemukan '*illah*nya setelah melakukan pengkajian, sementara adanya kemaslahatan yang sangat kuat untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, maka suatu hukum dapat ditetapkan berdasarkan kemaslahatan itu, walaupun ia adalah sebagai hikmah.

ada atau tidak adanya janin dalam kandungan, bahkan melalui tes urine pun beberapa detik berikutnya hasil pemeriksaan ini dapat diketahui.

Ulama Banjar sendiri memberikan jawaban bahwa teknologi dan agama terkadang tidak sejalan dan apabila Allah menghendaki, bisa saja rahim tersebut tidak terdeteksi walaupun di dalamnya terdapat janin. Di samping itu menurut ulama Banjar idah adalah *ta'abbudiyah* yang mesti diterima oleh perempuan sebagai *taklīf*. Jawaban ini tampaknya masih meninggalkan celah yang perlu didiskusikan lebih lanjut, sementara mengetahui *'illah* (motif, alasan atau motivasi) hukum idah adalah sangat penting agar doktrin ini selalu dapat berdialog dengan kemajuan dan perubahan zaman.

Berdasarkan kajian melalui *al-sibr wa al-taqsīm*[110] tampaknya dapat ditentukan bahwa *'illah* ayat-ayat idah adalah akad nikah dan etika terhadap pasangan. Maksudnya sesuatu yang menjadi faktor atau '*illah* ayat-ayat idah adalah pernah adanya akad nikah di antara keduanya dan etika terhadap pasangan baik terhadap suami maupun istri. '*Illah* hukum yang ditawarkan di atas khususnya etika terhadap pasangan terinspirasi dari pemikiran Abdul Moqsit Ghazali yang menyatakan hukum idah mestinya berlandaskan etik-moral.[111] Kendatipun ia tidak menegaskan apakah etik-moral itu adalah sebagai '*illah* idah, tetapi pemikiran tersebut sangat menarik untuk dikaji kembali.

Pernah adanya akad nikah dan etika terhadap pasangan sepertinya relevan dijadikan sebagai *'illah* ayat-ayat idah. Hal ini disebabkan bahwa pada waktu sebelumnya suami istri ini memulai kehidupan dengan akad nikah yang suci dan kemudian menjalani kehidupan ini secara bersama-sama, bahkan menghabiskan waktu sampai bertahun-tahun baik dalam suka maupun dalam duka, sehingga dapat dipastikan memiliki kenangan yang tidak dapat digambarkan oleh orang lain. Selama berumah tangga keduanya hidup dalam satu irama, tawa dan canda, sehingga jika rumah tangga keduanya tidak dapat dipertahankan lagi yang berakhir pada perceraian, hal

---

[110] Jika '*illah* tidak ditentukan nash dan *ijmā'* maka *'illah* digali melalui *al-sibr wa al-taqsīm*. *Al-Sibr* adalah penelitian dan pengujian terhadap beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum, apakah sifat tersebut layak untuk dijadikan *'illah* atau tidak. Kemudian diambil salah satu sifat yang paling tepat dijadikan *'illah* dan sifat-sifat lainnya ditinggalkan. Adapun *al-taqsīm* kelanjutan dari *al-sibr* yakni membatasi *'illah* pada satu sifat dari beberapa sifat yang dikandung suatu nas. Lihat Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl*, 214. Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Ḥasan al-Jayzānī, *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyāḍ: Dār Ibn al-Juwayzī, 1996), 209.

[111] Aranni (ed), *Tubuh, Seksualitas,* 159.

itu merupakan jalan terakhir yang dapat dilakukan sehingga tidak etis atau tidak sopan apabila perceraian membuat hilangnya bekas-bekas kenangan ketika berumah tangga. Oleh karena itu agar bekas-bekas tersebut tidak hilang berlalu, disitulah diperlukan adanya idah.

Dengan *'illah* hukum berupa pernah adanya akad nikah dan etika ini, hikmahnya suami istri yang bercerai hidup dapat memikirkan kembali masa depan kehidupan rumah tangga dan anak-anaknya, sehingga dari hal ini keduanya dapat rujuk sebagai suami istri kembali. Begitu juga istri yang ditinggal mati suaminya dapat menunjukkan rasa solidaritas dan berkabung (*tafajju'*) atas meninggalnya suami tercinta yang melindunginya selama ini. Agar masa berkabung ini dapat dilakukan dengan baik, Islam pun menetapkan hukum *iḥdād* bagi istri secara wajar. Selanjutnya istri yang dicerai ketika hamil, hikmahnya adalah untuk menghormati buah yang ditanam oleh suami terdahulu.

Berdasarkan hal di atas, tampaknya *'illah* ayat-ayat idah berupa akad nikah dan etika merupakan faktor yang sangat penting bagi setiap rumah tangga muslim yang bercerai. *'Illah* ini patut dipertahankan agar tidak terjadinya pemahaman yang spekulatif terhadap doktrin idah khususnya dikaitkan dengan kemajuan teknologi. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *'illah* idah adalah karena pernah adanya akad nikah dan etika terhadap pasangan.

### 2. Penetapan Awal Masa Idah

Sebagian besar ulama Banjar yang menyatakan perceraian terjadi dan sah walaupun di luar pengadilan, dipastikan menghitung awal masa idah sejak terjadinya perceraian tersebut. Namun ketika dibawa ke pengadilan biasanya putusan atau penetapan pengadilan Agama berbeda dengan penghitungan awal masa idah yang telah terjadi di luar pengadilan. Perbedaan itu pun juga terjadi pada hitungan jumlah talak sebagaimana pengalaman salah seorang ulama Banjar yaitu Guru Supian yang pernah diminta untuk menetapkan perceraian yang terjadi di antara pasangan suami istri. Ulama ini menetapkan telah terjadi talak tiga di antara keduanya dan suami istri ini pun tegas ulama ini mengakui terjadinya talak tiga itu di antara keduanya, tetapi setelah dibawa ke pengadilan hanya dijatuhkan talak satu.

Khususnya berkaitan dengan penetapan awal idah, sebagian besar ulama Banjar yang tetap pada pandangannya semula tidak mengikuti ketetapan pengadilan. Namun pandangan ulama ini pun akhirnya tidak dapat digunakan. Hal ini karena jika seorang janda itu ingin menikah kembali,

walaupun secara hukum Islam di luar pengadilan ia telah menghabiskan masa idah, tetapi secara tertulis dari penetapan pengadilan agama ia masih dalam masa idah, maka tetap saja ia tidak dapat menikah secara resmi di hadapan Pegawai Pencatat Akad Nikah (PPN) karena dipastikan pihak PPN akan memilih bukti tertulis dari pengadilan agama.

### 3. Perempuan Menikah sebelum Berakhir masa Idah

Ulama Banjar menyepakati bahwa istri yang bercerai dengan suaminya wajib menempuh masa idah. Kewajiban ini telah ditentukan secara jelas di dalam al-Qur'an sehingga mutlak diterima dan dijalani dengan rela sebagai salah satu bentuk *ta'abbudiyah* kaum perempuan terhadap ketentuan Allah.

Berdasarkan tegasnya ketentuan idah ini, ulama Banjar pun mengatakan apapun alasan yang dikemukakan khususnya berkaitan dengan kemajuan teknologi kedokteran yang dapat mendeteksi rahim, perempuan yang menikah dengan laki-laki sebelum berakhirnya masa idah hukumnya haram.[112] Akad nikah yang diselenggarakan tidak sah, sehingga wajib dibatalkan serta diwajibkan menghabiskan sisa masa idah yang masih ada. Apabila pasangan ini berkumpul dan melakukan hubungan sebagai suami istri maka menurut ulama Banjar hukumnya zina. Guru Zuhdi mengatakan:

> Perempuan yang kawin sebelum habis masa iddah, tidak sah, haram dan zina bila ia berhubungan badan. Allah berfirman pada ayat 235 dari surat al-Baqarah "ولاتعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله" jadi tidak boleh perempuan tu dinikahi sebelum habis masa iddahnya... selain itu, iddah ni kan *ta'abbudiyah* maka mau tidak mau harus diterima untuk melaksanakannya, ini takdir untuk kaum perempuan, karena semata-mata pengabdian dengan aturan, dengan Allah dan Rasul-Nya.[113]

Di samping itu hal yang paling krusial menurut ulama Banjar bahwa perempuan yang dicerai dan masih dalam masa idah statusnya masih istri dari suami yang menceraikannya. Oleh karena itu perempuan yang masih dalam masa idah diharamkan baik menerima lamaran, terlebih lagi meng-adakan akad nikah dengan laki-laki lain. Pendapat ini sejalan dengan pendapat beberapa ulama bahwa tidak hanya menikah sebelum berakhirnya masa idah yang diharamkan, meminang perempuan yang masih dalam masa idah pun sudah diharamkan. Pinangan yang dikemukakan secara terang-terangan

---

[112] Lihat kembali bahasan sebelumnya tentang penetapan awal masa idah.

[113] Guru Ahmad Zuhdiannor, Wawancara.

(*taṣrīḥ*) atau pun sindiran (*ta'rīḍ*) diharamkan pada perempuan idah talak *raj'ī*, sementara talak yang bukan *raj'ī* hanya dibolehkan meminang secara sindiran.[114] Jika terjadi akad nikah pada masa ini, akadnya pun batal berdasarkan *al-ijmā'*.[115]

Guru Nursyahid menekankan bahwa akad nikah yang dilaksanakan di masa idah adalah kesalahan yang sangat fatal dan hal ini merupakan tanggung jawab bersama, terutama diri yang bersangkutan dan wali nikahnya beserta orang yang ikut menikahkan. Ia mengatakan "…ini kesalahan yang sangat mendasar sekali. Yang menikahkan itu kan walinya kan, kenapa walinya ini tidak teliti dengan anak seperti itu, itu tidak boleh, terus yang menikahkan juga, bagaimana sampai menikahkan ini. [116]

Begitu seriusnya persoalan ini, Guru Nursyahid pun akhirnya membenarkan dan mengakui kembali pentingnya pencatatan akad nikah. Ia mengatakan "makanya disuruh pencatatan itu supaya dia menikah tidak di dalam masa idah. Jadi harus betul-betul diperiksa, bila benar-benar jelas, baru dinikahkan". [117]

Berkaitan dengan kemampuan teknologi yang dapat mendeteksi keadaan rahim apakah terdapat embrio di dalamnya, ulama Banjar mengatakan bahwa teknologi dan agama terkadang tidak sejalan dan apabila Allah menghendaki, bisa saja rahim tersebut tidak terdeteksi walaupun di dalamnya terdapat janin. Oleh karena itu menurut ulama Banjar kewajiban yang diatur agama tetap wajib dilaksanakan karena walaupun terlihat adanya pertentangan antara teknologi dan agama, tetapi hal tersebut merupakan ketidakmampuan teknologi memahaminya. Salah seorang ulama Banjar yaitu Guru Danau mengatakan "… seandainya Allah ta'ala menghendaki *maulah tianan tu* (ada janin di dalam rahim), teknologi tidak dapat berbuat apa-apa kan, jadi hukum Allah itu yang dipakai, hukum iddah itu yang dipakai, apabila sudah tiga kali bersih, tiga kali haid, empat bulan sepuluh hari, atau tiga bulan, atau sampai melahirkan, …iya sudah". [118]

---

[114] Al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 449. Al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, Vol. II, 56-57. Muḥammad ibn Aḥmad al-Sharbīnī al-Qāhirī al-Sharbīnī, *al-Bujayrimī 'ala al-Khāṭīb wahua Ḥāshiyat al-Shaykh Sulaymān ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Bujayrimī al-Shāfi'ī*, Vol. IV (Beirut: Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1996), 146.

[115] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, 195. Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. IV, 151. Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Vol. V, 115.

[116] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.

[117] Ibid.

[118] Guru Danau, Wawancara.

Guru Zarkasyi dalam ungkapan lain juga mengatakan bahwa teknologi tidak dapat memberikan kebenaran pasti. Ia membuat analogi, untuk mensterilkan sesuatu dari jilatan anjing, bisa saja dengan menggunakan detergen tetapi setelah diteliti masih meninggalkan kuman yang berbeda hasilnya jika dibersihkan dengan tanah. Oleh karena itu mengikuti yang dituntun agama adalah yang paling aman. [119]

Apabila persoalan di atas dilihat kembali sebenarnya pokok masalahnya bukan berada pada sejalan atau tidaknya agama dengan teknologi, tetapi terletak pada persoalan motif adanya doktrin idah. Apabila masih menjadikan beberapa hikmah idah yang disebutkan sebelumnya khususnya pada bagian *barā'at al-rahm* sebagai *'illah* idah yang diyakini selama ini maka siapa pun tidak dapat menyalahkan adanya orang lain yang beranggapan bahwa perempuan yang belum habis masa idahnya boleh menikah. Alasannya karena keadaan rahim dapat dideteksi melalui teknologi. Kendatipun para ulama berupaya menambahkan alasan yang lain bahwa doktrin idah juga sebagai bentuk *taklīf* yang diterima secara *ta'abbudiyah*, tetapi nalar manusia dipastikan masih liar untuk mempertanyakan persoalan ini. Akhirnya doktrin idah yang mestinya dijalani dengan sempurna dianggap tidak relevan lagi.

Oleh karena itu untuk menjawab permasalahan tersebut, mestinya berpegang kepada *'illah* ayat-ayat idah yang ditawarkan sebelumnya. *'Illah* inilah yang menentukan ada atau tidak adanya hukum, sebagaimana kaidah "إنّ الحكم يدور مع علته لا مع حكمته وجودا وعدما" [120] yaitu bahwa hukum itu tergantung dengan ada atau tidak adanya *'illah*, bukan tergantung dengan hikmah hukum.

Dengan *'illah* idah berupa pernah adanya akad nikah dan etika pada pasangan, menjadikan idah wajib dilaksanakan, walaupun keadaan rahim dapat dideteksi tetapi tidak dapat membuat kewajiban idah menjadi hilang. Di samping itu kembali pada pendapat ulama terdahulu, bahwa yang dilarang tidak hanya menikah, tetapi dilarang pula bagi laki-laki meminang perempuan yang masih dalam masa idah dan sebaliknya perempuan pun dilarang juga menerima pinangan laki-laki lain. Hal ini karena di samping perempuan tersebut masih beridah juga masih berstatus sebagai istri dari suami yang menceraikannya.[121] Pendapat ini menjadi isyarat bahwa peng-

---

[119] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.
[120] Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh* , Vol. I, 651.
[121] Al-Dimashqī, *Kifāyat al-Akhyār,* 428.

haraman menikahi perempuan dalam masa idah tidak berkaitan dengan hikmah-hikmah idah, melainkan menghormati akad nikah yang telah diucapkan dan termasuk pula etika pada pasangan. Pentingnya penghormatan akad nikah dan etika pada pasangan, Islam pun membatasi secara wajar aktivitas perempuan di luar rumah selama masa idah dan bahkan harus diketahui pula oleh suami yang menceraikannya.

Perempuan yang dicerai masih berstatus sebagai istri, dapat dihubungkan dengan al-Qur'an, 4: 24 yang tertulis "والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم..." yang artinya "dan (diharamkan kamu juga mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki…". Lafal "المحصنات" di samping bermakna "ذوات الأزواج أي إمراة متزوجة" yaitu sebagai perempuan yang bersuami, arti asalnya adalah "التمنّع" yaitu larangan, sehingga dari makna ini dapat dipahami bahwa laki-laki dilarang menikahi perempuan yang bersuami. Namun ketika idah yang dijalaninya berakhir mereka pun dihalalkan untuk menerima pinangan.[122]

*Khiṭāb* ayat di atas sebenarnya ditujukan pada laki-laki agar tidak melamar terlebih menikahi perempuan yang masih dalam masa idah, tetapi pihak perempuan diwajibkan secara konsisten menjalani masa idah dan berkata secara jujur sisa masa idah yang harus dilewatinya, sehingga ia pun dilarang menerima lamaran kecuali dalam perceraian bukan *raj'ī*, itu pun hanya dibolehkan secara sindiran. Kejujuran ini dipastikan dapat didukung dengan baik jika perceraian yang dilakukan memiliki kekuatan hukum melalui saksi administratif yaitu salinan perceraian yang dikeluarkan pengadilan agama.

Deskripsi ini dapat disimpulkan bahwa ulama Banjar menyatakan idah wajib dan mutlak dijalani perempuan sampai berakhirnya masa tersebut. Perempuan yang menikah di masa idah hukumnya haram karena idah juga merupakan *ta'abbudīyah*. Akad nikah yang diselenggarakan tidak sah dan wajib dibatalkan serta diwajibkan juga menyelesaikan masa idah yang tersisa. Jika hidup berkumpul sebagai suami istri, hukumnya zina. Kajian ini juga menghasilkan bahwa dengan alasan apapun perempuan tidak dibolehkan menikah sebelum berakhirnya masa idah. Kendatipun teknologi mampu mendeteksi keadaan rahim, tetap saja diharamkan karena pada dasarnya adanya doktrin idah (*'illah*) itu karena adanya akad nikah dan etika pada pasangan.

---

[122] Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VI, 198-199, 201. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. V, 5.

**4. Mungkinkah Laki-laki Memiliki Masa Idah**

Ulama Banjar menyepakati bahwa laki-laki (suami) tidak memiliki masa idah sebagaimana yang diwajibkan kepada perempuan (istri). Laki-laki dapat menikah kembali dengan segera baik setelah perceraian atau setelah wafatnya istri tanpa menunggu sebagaimana perempuan. Guru Zarkasyi menegaskan bahwa pernyataan yang mengatakan adanya idah bagi suami adalah pernyataan yang tidak berdasar. Hal ini karena tidak ditemukan adanya dalil baik dari al-Qur'an, hadis atau pun pendapat ulama yang menyatakan adanya kewajiban bagi laki-laki untuk beridah. [123]

Dalam al-Qur'an dan hadis Nabi bahkan dalam pendapat ulama sekalipun memang tidak ditemukan adanya bahasan yang membicarakan idah laki-laki, terlebih lagi mewajibkannya. Kendatipun misalnya ada yang menafsirkan atau mengarahkan pemikirannya ke arah itu, juga tidak mungkin terjadi karena kondisi pada masa itu superioritas laki-laki ditempatkan lebih dominan daripada perempuan bahkan menjadi simbol keperkasaan bangsa Arab waktu itu. Terlebih lagi pada waktu itu juga kekerasan dan peperangan menjadi bagian dari hidup bangsa Arab, sehingga sangat mustahil bahkan sangat bertentangan jika adanya bahasan-bahasan yang mengarahkan ke arah idah laki-laki.

Berkaitan dengan hal di atas menurut ulama Banjar seperti Guru Nursyahid, Guru Bakhiet dan Guru Zuhdi bahwa pada kondisi-kondisi tertentu ada larangan bagi laki-laki untuk menikah sebelum berakhirnya masa idah istri yang dicerai. Namun demikian mereka juga menegaskan bahwa kondisi itu bukan dan tidak dapat disebut sebagai idah suami. Larangan bagi suami menikah sebelum berakhir masa idah istri semata-mata karena berkaitan dengan hukum perkawinan selanjutnya. Misalnya seorang suami memiliki empat orang istri, salah satunya meninggal dunia atau dicerai maka suami tidak dibolehkan menikah dengan perempuan lain sebelum berakhirnya masa idah istri, baik karena ia wafat atau dalam idah cerai hidup. Larangan ini karena istri yang meninggal atau yang dicerai statusnya masih sebagai istri, sehingga jika suami langsung menikah berarti ia mengumpulkan istri lebih dari empat orang.

Begitu juga misalnya seorang suami yang telah menceraikan istrinya dan berencana menikahi saudara istri atau bibi istri. Dalam hal ini suami tersebut tidak dibolehkan menikahi saudara istri atau bibi istri sebelum

[123] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.

berakhirnya masa idah istri yang dicerai, karena status perempuan yang dicerai itu juga masih sebagai istri. Larangan ini muncul karena jika suami tersebut langsung menikah dengan saudara istri atau bibi istri berarti sama artinya ia mengumpulkan orang yang sedarah sebagai istri yang dilarang dalam Islam.[124]

Namun ada satu hal yang menarik dari pemikiran di atas bahwa istri yang masih dalam masa idah baik karena dicerai atau karena wafat, berstatus masih sebagai istri. Point yang ditekankan di sini adalah status seorang perempuan tersebut masih sebagai istri. Status inilah yang perlu diperhatikan sehingga dapat menangkap pesan-pesan dibalik idah perempuan dan tidak adanya idah bagi laki-laki.

Seorang ulama Banjar yaitu Guru Nursyahid pernah mengatakan apabila seorang suami yang ingin menikah kembali pasca perceraian, lebih etisnya meminta izin kepada istrinya yang dicerai dalam talak *raj'ī* itu, karena perempuan tersebut masih berstatus sebagai istrinya. Kendatipun ulama ini menyadari bahwa dalam referensi-referensi fikih tidak ditemukan adanya keharusan bagi suami untuk meminta izin kepada istri baik untuk melakukan poligami terlebih lagi menikah setelah terjadinya perceraian.[125]

Dengan mempertimbangkan perempuan yang dicerai dalam talak *raj'ī* statusnya masih sebagai istri dan alangkah lebih baiknya minta izin pula pada istri yang masih dalam idah untuk menikah dengan perempuan lain, tampaknya yang lebih diperhatikan di sini adalah faktor etika. Pada bahasan sebelumnya etika dipandang layak menjadi salah satu *'illah* hukum idah dan patut disadari bahwa sebuah hukum yang baik, tidak hanya memfokuskan pada sah tidaknya, wajib tidaknya, makruh tidaknya, haram halal atau boleh tidaknya melakukan suatu perbuatan, tetapi hukum yang baik adalah mengikutsertakan etika. Dengan mengikutkan etika, produk hukum yang ditetapkan pun diharapkan tidak terkesan normatif dan doktriner. Hukum yang mengikutsertakan etika dapat tumbuh subur dalam kehidupan masyarakat karena dapat diterapkan oleh masyarakat sesuai dengan kondisi, faktor kemanusiaan dan suasana psikologis masyarakat yang mengamalkannya.[126]

---

[124] Ketentuan di atas dapat dilihat dalam Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyat I'ānat*, Vol. IV, 37. Al-Sharbīnī, *al-Bujayrimī 'ala al-Khāṭīb*, Vol. IV, 177-178.

[125] Guru Nursyahid Ramli, Wawancara.

[126] Abdul Helim, "Membaca Kembali *'Illah* Doktrin Idah dalam Perspektif Ushûl al-Fiqh", *Karsa: Jurnal Sosial & Budaya Keislaman-Islam, Budaya & Hukum*, Vol. 20, No. 2 (Desember 2012), 288.

Laki-laki secara tekstual diakui tidak memiliki masa idah, tetapi dengan *'illah* ayat-ayat idah berupa pernah adanya akad nikah dan etika terhadap pasangan, apakah dipandang etis juga jika seorang suami yang baru ditinggal wafat istrinya kemarin, pada hari ini langsung mengadakan akad nikah dengan perempuan lain. Padahal jika suami itu mau menahan diri –walaupun tidak disebut idah- dipastikan akan menimbulkan kemaslahatan dan kebaikan, baik pada suami atau pun kehormatan pada istri yang meninggal dan keluarganya.

Kendatipun hanya istri yang memiliki rahim sehingga hanya dia yang mengandung dan haid, sementara suami tidak memiliki beban sebagaimana yang dialami istri, tetapi hal ini tidak bisa dijadikan sebagai alasan karena masalah rahim atau haid bukan menjadi *'illah* idah, melainkan sebagai hikmah seperti yang pernah dibahas sebelumnya. Semua itu didasari dari pernah adanya akad nikah di antara suami istri tersebut sehingga timbulnya keharusan beretika pada pasangan khususnya pada istri yang dicerai. Oleh karena itu pada dasarnya suami pun tidak memiliki kebebasan tak terbatas untuk melakukan pernikahan setelah perceraian.

Diakui, sebagaimana di akhir ayat al-Qur'an, 2: 228 suami memiliki derajat yang lebih tinggi dari istri, tetapi terlihat tidak etis pula apabila langsung mengadakan pernikahan dengan perempuan lain. Suami mestinya dapat memikirkan kembali perjalanan hidupnya selama berumah tangga yang dari hubungan ini dilahirkan anak-anak, sehingga dipastikan ayah (suami) tidak dapat meninggalkan anak dan istrinya tanpa berkesan.

Jika membaca kembali sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW tercatat pada bulan Ramadhan tahun kesepuluh Siti Khadijah ra meninggal dunia. Nabi Muhammad bersedih dan menampakkan bela sungkawa (*tafajju'*) atas meninggalnya istri yang mendampingi perjuangannya selama ini. Selama beberapa bulan setelah meninggalnya Siti Khadijah[127] atau ada pula yang mengatakan selama satu bulan sepeninggal Siti Khadijah, Nabi Muhammad menahan diri untuk tidak menikah dan baru pada bulan berikutnya yaitu bulan Syawal, Nabi Muhammad menikahi Sawdah binti Zam'ah.[128] Dalam catatan lain awalnya pada bulan Syawal Nabi menikahi

[127] Syed Ameer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. H.B. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 389.

[128] Lihat sejarahnya dalam Mahdī, *al-Sīrah al-Nabawīyah fī Ḍau' al-Maṣādir al-Aṣlīyah* (Mekkah: Jamī'ah al-Mulk al-Sa'ūdīyah, 1996), 224-226. Muḥammad al-Khudarī, *Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn* (Dār al-Fikr: t.tp, t.th.), 63-64.

'Ā'ishah ra, tetapi karena 'Ā'ishah pada waktu itu masih berusia sekitar enam atau tujuh tahun, Nabi pun tidak langsung berkumpul. Namun pada bulan itu pula Nabi menikahi seorang janda yang bernama Sawdah binti Zam'ah dan langsung berkumpul. [129]

Sejarah di atas dapat dibaca sepertinya ada dorongan yang lahir dari diri Nabi Muhammad untuk menahan diri agar tidak menikah dengan segera, walaupun pada masa itu seorang laki-laki dengan mudahnya menikah kembali dengan perempuan yang lain. Jika dipahami tampaknya dorongan tersebut adalah karena pernah adanya akad nikah pada keduanya dan faktor etika pada istrinya, sehingga selama satu bulan bahkan pendapat lain beberapa bulan Nabi Muhammad menahan diri untuk tidak langsung melamar perempuan lain.[130]

Hal ini menunjukkan bahwa Nabi melakukan yang seharusnya dilakukan pula oleh masyarakat Islam sekarang khususnya para suami. Kendatipun tidak mesti menyesuaikan dengan masa yang wajib ditempuh istri, tetapi setidaknya ada upaya untuk menunjukkan penghormatan tersebut, pun tidak ada larangan pula jika mengikuti masa yang ditempuh istri.

Guru Zarkasyi mengatakan bahwa saat ini gerakan gender semakin menunjukkan identitasnya, tetapi lanjut ulama ini tidak semua hal dapat disamakan dan tidak bisa dibayangkan apabila perempuan disamakan dengan laki-laki.[131] Guru Supian juga sama bahwa jika laki-laki beridah sementara ia tidak mengandung berarti sama artinya menyamakan perempuan dengan laki-laki. Menyamakan perempuan dengan laki-laki menurut ulama ini menunjukkan bahwa perempuan pun berhak bersuami empat orang dan hal ini sangat bertentangan dengan agama. [132]

Jika pendapat ulama ini dihadapkan dengan tawaran sebelumnya, yaitu sebaiknya suami menahan diri untuk tidak langsung menikah dengan perempuan lain setelah talak *raj'ī*, sebenarnya tidak bermaksud menyamakan laki-laki dengan perempuan atau menyamakan perempuan dengan laki-laki. Adanya tawaran itu semata-mata karena didasari oleh *'illah* idah dan kemudian ditambah dengan faktor etika yang dikemukakan Guru Nursyahid serta hasil pembacaan dari sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW. Kendatipun suami menahan diri tidak menikah menyesuaikan dengan masa

---

[129] Ṭarhūnī, *Ṣaḥīḥ al-Sīrah al-Nabawīyah*, Vol. I, 233.
[130] Helim, "Membaca Kembali *'Illah*, 292.
[131] Guru Zarkasyi Hasbi, Wawancara.
[132] Guru Supian Surie, Wawancara.

idah istri, tetap bukan berarti harus berbalas bahwa istri juga dibolehkan bersuami empat orang, karena kedua persoalan ini tidak memiliki hubungan dan mempunyai kedudukan hukum tersendiri.

Deskripsi ini dapat disimpulkan bahwa menurut ulama Banjar laki-laki tidak memiliki masa idah, sehingga dapat langsung menikah dengan perempuan lain, kecuali dalam kondisi-kondisi tertentu. Namun di antara ulama Banjar lainnya berpandangan bahwa lebih etis suami meminta izin terlebih dahulu kepada istrinya yang baru dicerai dalam talak *raj'ī* jika ingin menikahi perempuan lain, karena selama masa idah perempuan tersebut masih berstatus sebagai istrinya. Pemikiran ulama Banjar ini erat hubungannya dengan *'illah* idah yang pernah dikemukakan dan ditambah pula dengan kajian pembacaan sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW, maka tidak hanya meminta izin kepada istri yang dilakukan tetapi seyogyanya juga menahan diri untuk tidak langsung menikah.

# BAB 5

# Metode Hukum Ulama Banjar dalam Menanggapi Persoalan-Persoalan Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan

Apabila melihat kembali bahasan sebelumnya, terlihat adanya perbedaan pendapat ulama Banjar dan sebagian besar di antaranya cenderung dinamis dalam menjelaskan beberapa persoalan perkawinan Islam. Hal ini terjadi karena di samping perspektif masing-masing ulama berbeda juga dipengaruhi oleh penggunaan metode penetapan hukum yang bervariasi.

Metode penetapan hukum yang dimaksudkan di sini adalah cara yang digunakan ulama Banjar dalam menjawab atau menjelaskan status hukum suatu persoalan khususnya berkaitan dengan perkawinan Islam. Bahasa lain dari metode penetapan hukum ini adalah *uṣūl al-fiqh* yaitu ilmu yang telah ada sejak abad ke-2 H silam. Kritik, perbedaan pendapat atau pengembangan metode merupakan suatu keharusan di dalam ilmu ini, tetapi di dalam perkembangannya sampai sekarang ia tetap eksis sehingga kredibilitas *uṣūl al-fiqh* sebagai "pabrik" hukum Islam tidak diragukan lagi. Dalam menjawab persoalan hukum Islam, *uṣūl al-fiqh* memiliki rumusan dan teori tersendiri yang telah ditetapkan para ulama, tetapi di dalam tulisan ini apapun metode yang digunakan ulama Banjar dalam menjawab persoalan perkawinan Islam, tetap dikemukakan semaksimal mungkin walaupun hanya identik atau tidak secara langsung berhubungan dengan teori *uṣūl al-fiqh.*

Metode penetapan hukum yang digunakan ulama Banjar dalam menjelaskan beberapa persoalan perkawinan Islam adalah adanya kecenderungan menjadikan fatwa ulama di berbagai kitab sebagai pedoman dan referensi utama, adanya diferensiasi sejumlah ulama Banjar terhadap urusan

hukum Islam dengan hukum negara, mencari persamaan hukum (analogi), mencari yang terbaik untuk melihat kemaslahatan dan kemudaratan, konektivitas tematik, melihat dari media terbentuknya hukum dan menyertakan pertimbangan etika. Beberapa metode penetapan hukum tersebut dijelaskan sebagai berikut:

### A. Menjadikan Fatwa Ulama sebagai Referensi

Dalam menjelaskan atau menjawab persoalan-persoalan perkawinan Islam, ulama Banjar selalu berangkat dari pendapat-pendapat para ulama terdahulu yang dikutip dari pendapat para ulama penulis kitab fikih. Setelah itu baru mereka menjelaskan dalil-dalil hukum baik dari al-Qur'an atau pun hadis yang digunakan pula dalam beberapa kitab fikih tersebut.

Kitab-kitab yang pernah disebutkan ulama Banjar di antaranya yang sempat terekam adalah *Ḥāshiyat al-Bayjūrī*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn*, *Kifāyat al-Akhyār, Fatḥ al-Wahhāb*, *Tuḥfat al-Muḥtāj*, *Minhāj al-Ṭālibīn, Majmū' al-Nawawī, Bidāyat al-Mujtahid*, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, *Fiqh al-Sunnah* dan *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Sebagian besar dari kitab-kitab yang digunakan ulama Banjar adalah referensi-referensi yang beredar dalam lingkar mazhab al-Shāfi'ī, di samping ada juga referensi yang bersifat perbandingan. Ulama Banjar mempersilahkan untuk mengecek kembali pendapat-pendapat yang disampaikan karena kitab-kitab tersebut menurut mereka sudah populer di kalangan pesantren dan masyarakat Banjar.

Hal yang menjadi perhatian di dalam bahasan ini adalah bahwa walaupun ulama Banjar sama-sama berangkat dari pemikiran para ulama di berbagai kitab fikih, tetapi tidak semua berpikiran sama. Hal ini karena tidak semua ulama Banjar yang terhenti dan hanya berpijak pada pendapat ulama di berbagai kitab fikih, tetapi ada sebagian besar ulama Banjar lainnya yang meneruskan penjelasannya dengan penalaran dan menggunakan metode-metode tertentu. Di antara ulama Banjar yang menggunakan metode tersebut ada yang menerapkan metode *uṣūl al-fiqh* secara langsung, ada pula secara tidak langsung tetapi identik dengan *uṣūl al-fiqh*. Ulama Banjar yang menggunakan metode-metode tertentu ini akan diuraikan pada sub-sub bahasan tersendiri.

Khususnya ulama Banjar yang terhenti dan hanya berpijak pada pendapat ulama di berbagai kitab fikih, terkesan menjadikan pendapat-pendapat tersebut sebagai pedoman dan referensi utama yang mutlak diterima. Salah satu contoh ketika penulis bertanya kepada ulama Banjar

tentang pencatatan akad nikah. Di antara redaksi bahasa yang digunakan ulama Banjar untuk menjawab pertanyaan tersebut adalah bahwa ulama terdahulu telah menyepakati akad nikah yang dilaksanakan asalkan syarat dan rukun-rukun yang ditentukan dapat dipenuhi maka hukumnya sah, walaupun tidak tercatat.

Ulama Banjar dalam kategori di atas, terlihat selalu menggunakan gaya merujuk pada pendapat ulama terdahulu dalam setiap penjelasannya pada persoalan-persoalan perkawinan Islam, termasuk persoalan perkawinan yang ada di zaman sekarang. Padahal sebagaimana yang dikatakan sebelumnya bahwa hukum perkawinan Islam termasuk dalam ranah hukum muamalah. Hukum muamalah adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya sehingga aturan-aturan di dalamnya sangat mungkin mengalami perubahan, pergantian, pengurangan atau pun penambahan.

Jika hukum perkawinan ini ada yang dibangun dari al-Qur'an dan hadis, maka yang mengalami perubahan adalah rumusan-rumusan dalam hukum perkawinan itu, bukan merubah teks-teks al-Qur'an dan hadis. Pemikiran atau interpretasi manusia terhadap ajaran yang terkandung dalam kedua sumber hukum itulah yang mengalami perubahan dan penerapannya disesuaikan dengan setiap kondisi kehidupan.[1] Hal ini perlu dilakukan karena perubahan berjalan secara terus menerus sepanjang zaman, sehingga dibutuhkan pola pikir yang kontekstual agar hukum perkawinan Islam selalu relevan dan aktual serta dapat memberikan solusi kemaslahatan kepada masyarakat secara menyeluruh.

Namun tidak demikian yang terjadi dengan sebagian ulama Banjar yang tampaknya menjadikan pendapat para ulama terdahulu seperti hal yang final. Dalam bahasa lain sebagian ulama Banjar ini sepertinya menjadikan pendapat-pendapat ulama terdahulu sebagai sumber kendatipun kedudukannya tidak dimaksudkan sama dengan al-Qur'an dan hadis. Salah satu contohnya adalah berkaitan dengan pertanyaan penulis apakah mungkin pencatatan akad nikah dapat menjadi syarat atau rukun sah akad nikah. Pertanyaan ini ditanggapi bahwa syarat atau rukun akad nikah tidak bisa bertambah dan pencatatan akad nikah tidak mungkin menjadi syarat atau rukun, karena tidak pernah difatwakan ulama terdahulu serta tidak terdapat dalam kitab-kitab fikih.

---

[1] Lihat Azhar, *Fiqh Kontemporer*, 58-59.

Sebagian ulama Banjar ini mengatakan bahwa pencatatan akad nikah hanya aturan negara dan bukan diatur oleh agama, sehingga yang lebih utama untuk diikuti adalah aturan agama. Sikap seperti ini sangat menarik karena di sisi lain sebagian ulama ini juga mengakui besarnya manfaat pencatatan akad nikah tersebut yang tidak hanya berguna untuk pasangan suami istri, tetapi berguna untuk anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan ini. Begitu juga mereka mengakui manfaat tersebut yang tidak hanya sangat diperlukan dalam administrasi sebagai warga negara, tetapi berguna pula untuk menunjang kepentingan agama.

Sebagian ulama Banjar ini hampir dipastikan memahami juga sebagaimana ulama Banjar lainnya bahwa syarat atau rukun akad nikah, penerapan poligami atau hukum muamalah lainnya adalah murni sebagai fikih (hukum Islam) yang dilahirkan dari pemahaman para ulama (ijtihad) terhadap ketentuan yang terdapat pada al-Qur'an dan hadis. Artinya fikih adalah hasil ijtihad ulama yang hidup pada masa tertentu dengan konteks sosial budaya tertentu pula, sehingga konteksnya pun sangat mungkin berbeda pada setiap masa. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa kelahiran fikih selalu terikat dengan suatu kondisi, sehingga tidak dapat dianggap bahwa fikih sebagai sesuatu yang final dan selalu relevan dengan setiap masa serta tidak dapat ditambah atau dikurangi layaknya wahyu.

Namun seperti itulah yang terjadi pada sebagian ulama Banjar yang terlihat begitu teguhnya berpegang pada pendapat ulama terdahulu. Padahal jika dilihat dari penguasaan mereka terhadap ilmu pengetahuan agama khususnya hukum Islam serta penguasaan masing-masing terhadap literatur-literatur Arab, sebenarnya mereka dapat menetapkan hukum suatu persoalan. Mereka memiliki kompetensi karena kualitas keilmuan yang dimiliki hampir tidak diragukan lagi. Namun kesempatan ini sepertinya sengaja tidak digunakan ulama Banjar dan lebih memilih diam atau menjawab dengan pendapat ulama yang terkadang tidak relevan dengan kondisi sekarang, bahkan bisa juga menyatakan tidak pernah difatwakan ulama terdahulu jika persoalan yang ditanyakan termasuk persoalan kontemporer.

Di samping faktor kesengajaan, sikap yang diperlihatkan sebagian ulama Banjar ini sepertinya adanya keterikatan mereka terhadap pendapat-pendapat ulama itu. Jika bukan menjadikan pendapat-pendapat itu sebagai sumber, maka dalam bahasa *uṣūl al-fiqh* setidaknya ada dua kategori orang yang mengikuti pendapat ulama terdahulu, yaitu jika tidak *al-taqlīd* (taklid), berarti *al-ittibā'*. *Al-ittibā'* diartikan mengikuti pendapat seorang atau beberapa

ulama pada suatu persoalan hukum dengan mengetahui dasar-dasar dan metode-metode yang digunakan ulama yang diikuti,[2] sementara *al-taqlīd* adalah kebalikan *al-ittibā'* yaitu mengikuti suatu pendapat tanpa mengetahui dasar, metode atau alasan adanya pendapat itu. Dalam hal ini ulama Banjar sangat dimungkinkan memposisikan diri sebagai *muttabi'* (pengikut yang paham dan bukan sebagai *muqallid*) kepada para ulama terdahulu yang walaupun sebenarnya mereka memiliki kemampuan untuk berijtihad, setidaknya mengambil bagian untuk ber-ijtihad dalam masalah-masalah tertentu yang sangat penting untuk dikaji baik secara *takhrījī* atau pun melalui *tarjīḥī*.[3]

## B. Membedakan Hukum Islam dengan Hukum Negara

Di samping menjadikan pendapat para ulama terdahulu sebagai referensi bahkan sebagai pedoman yang harus diikuti, sebagian kecil dari ulama Banjar ada yang membedakan antara hukum yang ditetapkan oleh negara dengan hukum yang ditulis oleh ulama-ulama terdahulu. Oleh karena itu ketika menjawab suatu persoalan yang jawabannya telah ada tertulis dalam kitab-kitab fikih dan ada pula dalam aturan hukum positif Islam Indonesia (negara) yang tentunya sudah disertai dengan pengembangan, maka sebagian kecil ulama Banjar lebih cenderung memilih fatwa-fatwa yang tertulis dalam kitab tersebut, kendatipun pendapat-pendapat itu kurang relevan lagi dan perlu pengembangan.

Begitu juga ketika terjadinya perbedaan rumusan antara yang difatwakan para ulama terdahulu dengan yang ditetapkan aturan hukum positif Islam Indonesia, sebagian kecil ulama Banjar ini pun tetap bertahan pada pendapat ulama terdahulu. Ketika persoalan yang dihadapi tidak pernah ditetapkan para ulama, sementara dalam negara terdapat suatu aturan yang diharuskan melakukan aturan-aturan tersebut, sebagian kecil ulama Banjar ini pun menjawab dengan penjelasan singkat bahwa hal yang dikemukakan tidak pernah difatwakan ulama terdahulu.

Salah satu contoh seperti keharusan pencatatan akad nikah yang ditetapkan oleh negara dipandang sebagai aturan yang biasa, sehingga tidak memiliki urgensi untuk menjadikannya sebagai sesuatu yang menentukan

---

[2] 'Izz al-Dīn Baḥr al-'Ulūm, *al-Taqlīd fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Zahdak, 1978), 34. Sa'd ibn Nāṣir ibn 'Abd al-'Azīz al-Shashrī, *al-Taqlīd wa Aḥkāmuh* (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1416), 31.

[3] Muhammad Asywadie Syukur, *Mode Ijtihad Masa Dulu dan Masa Kini* (Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 1992), 6-7. Lihat juga Muhammad Asywadie Syukur, *Perbandingan Mazhab* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 23.

dalam akad nikah. Kendatipun ada pemikiran untuk menjadikan pencatatan sebagai syarat atau rukun, sebagian kecil ulama ini pun menjawab bahwa pemikiran tersebut tidak berdasar dan para ulama terdahulu juga tidak pernah berfatwa hal yang demikian di berbagai kitab masing-masing, sehingga syarat atau rukun akad nikah tidak mungkin dapat bertambah.

Hal yang sama pada persoalan lain, misalnya tentang cerai di luar pengadilan. Sebagian besar ulama Banjar memandang jatuh talak walaupun diucapkan di luar proses persidangan, tentunya dengan alasan-alasan yang kuat dan dapat dipertimbangkan. Namun ada sejumlah ulama yang memandang pengadilan agama tidak termasuk hal yang diperhitungkan, sehingga peran pengadilan agama khususnya dalam perceraian cukup mengikuti proses-proses yang telah terjadi di masyarakat seperti jumlah terjadinya perceraian pada seseorang, penetapan awal jatuhnya perceraian yang menjadi penghitungan awal pula bagi idah dan penentuan akhir masa idah.

Sikap yang ditampilkan sebagian kecil ulama Banjar ini membawa pada suatu pemikiran bahwa tampak sulit menyamakan terlebih menyatukan persepsi antara ulama tersebut dengan hukum yang diatur dalam hukum positif Islam Indonesia yang merupakan fikih Indonesia sendiri. Hal ini disebabkan karena sudut pandang yang berbeda; di satu sisi ada yang menginginkan agar hukum perkawinan Islam dapat beriringan dengan zaman, tetapi di sisi lainnya ada yang tetap bertahan pada sikap semula. Dengan adanya sikap yang terakhir ini membuat perkembangan dan pembaharuan hukum yang mestinya terus menerus terjadi di setiap generasi mengalami perlambatan.

Ulama Banjar yang hidup di zaman sekarang dipastikan mengetahui perubahan-perubahan yang terjadi, termasuk pula perubahan perilaku setiap manusia. Mereka juga dipastikan mengetahui dan memahami pula kemajuan budaya yang ada di zaman sekarang. Keseluruhan ulama Banjar dipastikan juga menggunakan produk-produk kemajuan teknologi di zaman sekarang, salah satunya menggunakan *hand phone* dan lain-lain. Di antara ulama Banjar itu ada yang dapat memanfaatkan secara maksimal kemajuan teknologi. Mereka mampu mengoperasionalkan komputer dan berselancar di dunia maya, bahkan ada juga yang berkomunikasi melalui jaringan di media sosial yang berkembang di zaman sekarang. Hal ini juga menunjukkan bahwa ulama Banjar tidak mungkin ketinggalan informasi terlebih lagi ketinggalan zaman, karena dengan penguasaan mereka terhadap teknologi dipastikan dapat mengetahui kejadian-kejadian di masyarakat yang dapat pula dijadikan

sebagai pertimbangan dalam menjawab atau menetapkan status hukum suatu persoalan.

Namun ketika dihadapkan dengan persoalan hukum Islam, khususnya persoalan dalam perkawinan Islam kontemporer saat ini sebagian ulama Banjar lebih tetap memilih pendapat ulama terdahulu, padahal di antara pendapat-pendapat tersebut ada yang tidak dapat digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum sekarang. Begitu juga sikap mereka terhadap aturan-aturan yang telah ditetapkan negara, tidak lebih menganggap aturan tersebut sebagai saran sehingga tidak ada keharusan untuk mengikutinya.

Jika dilihat lebih jauh sebenarnya penyusunan undang-undang atau peraturan lainnya dilakukan dengan proses yang cukup panjang. Dimulai dari memahami akar permasalahan yang dihadapi, kemudian membuat rancangan, menyusun naskah akademik, memperhatikan penggunaan kata sampai pada tahap pengundangan serta tahap evaluasi, sebenarnya di samping melalui proses yang panjang juga melibatkan banyak para ahli, termasuk jika hal tersebut berkaitan dengan keagamaan maka melibatkan para ulama.

Proses tersebut dapat dilihat dalam sejarah penyusunan Kompilasi Hukum Islam yang dianggap sebagai fikih Indonesia.[4] Kompilasi Hukum Islam lahir sebagai reaksi terhadap perbedaan keputusan dan ketetapan masing-masing hakim dalam memutuskan perkara. Hal ini disebabkan karena masing-masing hakim menggunakan pedoman atau referensi yang berbeda-beda dari para ulama terdahulu. Dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam ini diharapkan dapat menjadi pedoman seragam yang menjadi pemersatu pula bagi para hakim dan masyarakat Muslim Indonesia. [5]

Orang-orang yang terlibat dalam lokakarya untuk membahas rancangan Kompilasi Hukum Islam ini terdiri dari para ulama yang berasal dari berbagai organisasi Islam, ulama non organisasi yang hanya mewakili masyarakat Muslim, ulama yang berasal dari pesantren dan perguruan tinggi Islam, bahkan termasuk pula masyarakat umum. Dengan banyaknya para ulama yang ikut lokakarya ini yang dipastikan terjadi pula diskusi yang

---

[4] Noerouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 230-231. Lihat latar timbulnya istilah fikih Indonesia dalam Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 77-78.

[5] Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), 20.

mendalam di dalamnya[6] maka Kompilasi Hukum Islam layak dipandang sebagai hasil konsensus (*ijmāʻ*) ulama Indonesia.[7]

Kompilasi Hukum Islam ini pada dasarnya adalah hukum yang hidup di masyarakat Muslim, dan walaupun terdapat perbedaan itu pun hanya bersifat pengembangan yang selebihnya hanya perubahan dalam bentuk. Pada awalnya hukum tersebut berada pada kitab-kitab fikih, kemudian dilakukan proses unifikasi terhadap perbedaan pendapat ulama di berbagai kitab dan selanjutnya dikodifikasi sebagai aturan dalam bentuk kompilasi.[8] Oleh karena itu jika dikembalikan pada problem sebagian kecil ulama Banjar terhadap aturan negara sebenarnya telah terjawab dari uraian ini.

## C. Membuat Analogi Hukum

Analogi hukum ini digunakan salah seorang ulama Banjar ketika menjelaskan bahwa kemaslahatan pencatatan akad nikah berada di luar akad, sehingga pencatatan tidak dapat dijadikan sebagai syarat atau rukun akad nikah. Ia menganalogikan dengan transaksi utang piutang yang dapat terlaksana walaupun transaksi tersebut tidak ditulis, karena utang piutang hanya berkaitan dengan menyerahkan dan menerima, sementara penulisan utang piutang lanjut ulama ini berada di luar transaksi. Begitu juga dengan akad nikah yang dapat dilaksanakan walaupun tidak tercatat karena kemaslahatan pencatatan akad nikah berada di luar akad nikah.

Apabila dikonsultasikan dengan *uṣūl al-fiqh* sebenarnya ulama Banjar ini menggunakan metode *al-qiyās*. Ia menyamakan status hukum pencatatan akad nikah dengan pencatatan utang piutang sebagaimana dalam al-Qur'an, 2: 282. Dalam ayat ini penulisan utang piutang hanya sebagai anjuran, sehingga apabila saling mempercayai dan adanya pula saksi transaksi itu maka pencatatan tersebut hampir tidak diperlukan. Dicatat atau pun tidak dicatat, proses utang piutang tetap dapat dilaksanakan. Berawal dari petunjuk al-Qur'an, 2: 282 itulah, ulama Banjar ini pun menyatakan bahwa akad nikah dapat dilaksanakan walaupun tidak dicatat.

Dasar pemikiran ulama ini terpaku pada pendapat ulama terdahulu bahwa pencatatan dalam al-Qur'an, 2: 282 hanya sebagai petunjuk sebagaimana kaidah الأصل فى الأمر للإرشاد , sehingga ia tidak mengaitkan dengan pentingnya pencatatan transaksi utang piutang dan berbagai bisnis di zaman

---

[6] Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity*, 85-86.

[7] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), 16-17.

[8] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 25.

sekarang. Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, untuk memahami *al-mar* (perintah) yang beragam di dalam al-Qur'an dilakukan dengan mengkaji indikasi-indikasi (*al-qarā'in*) yang terdapat pada masing-masing *al-mar*, sehingga dari kajian ini dapat diketahui perintah tersebut bermakna wajib, anjuran, petunjuk dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa yang menjadi patokan adalah indikasi. Indikasi pada kenyataannya dapat berubah mengikuti kondisi zaman sehingga bisa jadi pada masa sebelumnya hanya sebagai anjuran, tetapi pada masa berikutnya menjadi kebutuhan primer yang mengharuskan perubahan yaitu menjadi wajib. Pesan tersebut tampaknya tidak menjadi perhatian ulama ini, sehingga sangat wajar dalam memahami pencatatan akad nikah pun terkesan tekstual.

Sebenarnya jika dilihat kembali al-Qur'an, 2: 282, ditemukan adanya perintah melakukan pencatatan terhadap transaksi utang piutang[9] dan berbagai transaksi[10] yang memiliki jangka waktu tertentu lainnya. Jika dilihat dari teori *al-qiyās*, pencatatan dalam nas ini disebut sebagai *aṣl*. Pencatatan akad nikah merupakan persoalan baru yang tidak ditemukan aturannya dalam nas sehingga ia disebut dengan *far'*. Pencatatan akad nikah (*far'*) dapat disamakan dengan pencatatan berbagai transaksi seperti yang diatur dalam al-Qur'an, 2: 282 (*aṣl*) karena memiliki persamaan *'illah* yaitu adanya akad. Akad dalam al-Qur'an, 2: 282 merupakan akad transaksi antara pemberi utang dengan yang berhutang, penjual dengan pembeli, atau antara penyewa dengan pemilik jasa penyewaan, sementara akad dalam pernikahan adalah akad antara orang tua atau wali perempuan dengan laki-laki yang menikahi anaknya. Dengan adanya persamaan *'illah* ini maka pencatatan akad nikah pun menjadi wajib mengiringi wajibnya pencatatan dalam setiap akad transaksi bisnis (*ḥukm al-aṣl*). [11]

Para ulama *uṣūl al-fiqh* terdahulu termasuk pula salah seorang ulama Banjar yang disebutkan sebelumnya memandang perintah pencatatan dalam al-Qur'an, 2: 282 hanya sebagai petunjuk. Namun perlu disadari bahwa

[9] Nāṣir al-Dīn Abī Sa'īd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Shirazī al-Bayḍāwī, *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl,* Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 143. Lihat pula Jār al-Lāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Tanzīl*, Vol. I (Riyāḍ: Maktabat al-'Abīkān, 1998), 511.

[10] Abū al-Ḥasan 'Alī Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukāt wa al-'Uyūn Tafsīr al-Māwardī,* Vol. I (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. t.th.), 354.

[11] Lihat dalam Abdul Helim, "Penerapan *Electronic Government* di Indonesia (KTP Online dalam Perspektif Kaidah-Kaidah Ushul Fiqh)", (Tesis --Universitas Muhammadiyah Surakarta, Surakarta-Solo, 2008), 90-97.

turunnya ayat tersebut di saat bisnis belum berkembang pesat dan setiap orang yang melakukan transaksi masih dapat dikenal dengan baik. Berbeda jika dibandingkan dengan zaman sekarang, setiap transaksi mesti dilakukan pencatatan karena transaksi yang tidak tercatat dipandang lemah hukum yang cenderung sulit dibuktikan. Pada kenya-taannya zaman telah berubah dan berdasarkan salah satu kaidah *al-istiṣḥāb* "الأصل بقاء ماكان على ماكان" transaksi yang tidak tercatat dipandang tidak ada transaksi karena tidak dapat dibuktikan. Saksi pun sepertinya tidak dapat diandalkan karena ia tidak bisa untuk selalu siap memberikan kesaksian dan kedudukannya pun sarat dengan kepentingan. Oleh karena itu *'illah* hukum yang hanya mendudukkan perintah pencatatan transaksi hanya sebagai petunjuk telah hilang dengan banyaknya kecurangan dalam berbisnis sehingga berdasarkan kaidah "الحكم يدور مع علته وجودا وعدما" maka pencatatan setiap akad transaksi bisnis pun menjadi wajib. Kenyataannya pada zaman sekarang suatu akad transaksi tidak dapat diteruskan apabila tidak tercatat. Menganggap pencatatan transaksi masih sebagai petunjuk justru akan menimbulkan berbagai kemudaratan. [12]

Permasalahan yang muncul adalah walaupun keduanya memiliki *'illah* yang sama yaitu akad tetapi akad dalam al-Qur'an, 2: 282 (*aṣl*) adalah berhubungan dengan transaksi bisnis yang memiliki jangka waktu tertentu; bisa berakhir dan dapat diperbaharui. Berbeda dengan akad pernikahan yang bukan akad transaksi dan tidak mengenal jangka waktu tertentu walaupun hal ini pernah terjadi di masa yang lalu. Adanya perceraian bukan menun-jukkan akad nikah memiliki jangka waktu karena perceraian merupakan hal yang dibenci Allah. Perceraian adalah pintu darurat yang sebenarnya tidak dibolehkan untuk dibuka kecuali tidak ditemukan lagi jalan lain yang tepat, sehingga perceraian juga merupakan sebuah solusi terakhir yang dapat dipertimbangkan.

Gambaran ini menunjukkan bahwa pada hakikatnya ikatan perkawinan adalah sebuah akad tetapi bukan akad sejenis transaksi dan memiliki jangka waktu tertentu seperti bisnis. Dengan dilakukan akad nikah ini menunjukkan secara simbolis penyerahan seorang wali atau orang tua terhadap anak perempuannya kepada seorang laki-laki yang akan menjadi suami anak perempuannya. Sejak akad dilakukan sejak itu pula kewajiban orang tua terhadap anak perempuannya berpindah kepada suaminya, bahkan dengan

---

[12] Ibid.

akad itu pula keduanya menjadi halal untuk bergaul dalam menjalin hubungan kasih sayang sebagai suami istri.

Analogi hukum di atas tampaknya menyisakan suatu persoalan, di satu sisi pencatatan akad nikah dapat di*qiyās*kan kepada pencatatan transaksi bisnis yang secara formal diatur dalam nas karena adanya kesamaan *'illah*, tetapi di sisi lainnya ada perbedaan di antara keduanya sebagaimana telah disebutkan. Akhirnya tujuan yang ingin dicapai berupa kemaslahatan dapat berubah menjadi kemudaratan berupa adanya kecende-rungan penyamaan akad nikah dengan akad bisnis. Oleh karena itu diperlukan cara lain agar kewajiban pencatatan akad nikah tetap diberlakukan mengingat dari hasil kajian yang dilakukan melalui metode *al-qiyās*, ia memberikan sumbangan besar pada pencatatan akad nikah yang sangat relevan diterapkan sebagai hal yang niscaya atau wajib dilakukan. Cara yang dimaksud adalah menggunakan *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī* (الإستحسان بالقياس الخفى) yang akan diuraikan pada bahasan selanjutnya.

## D. Mencari yang Terbaik untuk Melihat Kemaslahatan dan Kemudaratan

Metode ini digunakan ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan hukum perkawinan Islam. Beberapa persoalan tersebut adalah tentang pencatatan akad nikah, poligami di zaman sekarang dan cerai di luar pengadilan.

### 1. Dalam Persoalan Pencatatan Akad Nikah

Jika melihat kembali uraian pencatatan akad nikah, hampir seluruh ulama Banjar mengaitkan bahasan ini dengan kemaslahatan dan kemudaratan. Kemaslahatan dan kemudaratan merupakan sari dari metode *al-istiḥsān* dan *al-maṣlaḥah* serta didukung metode-metode lainnya seperti *maqāṣid al-sharī'ah* serta termasuk pula *al-dharī'ah*. Adapun dalam pengkajian pencatatan akad nikah, metode hukum yang digunakan ulama Banjar lebih dekat dengan metode *al-istiḥsān* dan berkaitan pula metode *maqāṣid al-sharī'ah. Al-istiḥsān* yang dipilih dan bukan *al-maṣlaḥah* karena persoalan pencatatan akad nikah yang asalnya tidak memiliki dasar, tetapi melalui kajian *al-qiyās* ia pun berdiri di atas dalil, sehingga penentuan kemaslahatan dan kemudaratan dalam pencatatan akad nikah lebih dekat dengan metode *al-istiḥsān*.

Mengutip kembali hasil kajian pada bab sebelumnya bahwa dalam menentukan posisi hukum pencatatan akad nikah di dalam hukum perkawinan

Islam, ulama Banjar terbagi kepada tiga kelompok. Perbedaan ini terjadi karena sudut pandang masing-masing ulama Banjar berbeda dalam melihat dan memposisikan kemaslahatan dan kemudaratan walaupun kedua hal ini sama-sama digunakan ulama Banjar. Dengan perbedaan ini dipandang perlu untuk ditanggapi kembali melalui metode hukum yang identik dengan maksud ulama Banjar. Setidaknya kajian ini dapat menunjukkan sikap terhadap pencatatan akad nikah.

**a. Pencatatan Akad Nikah: dari *al-Qiyās* ke *al-Istiḥsān***

Kajian ini melanjutkan hasil kajian hukum pencatatan menurut perspektif *al-qiyās* yang telah dibahas pada sub bahasan analogi hukum sebelumnya. Dalam kajian tersebut pencatatan akad nikah adalah wajib karena di*qiyās*kan kepada hukum kewajiban pencatatan transaksi bisnis, tetapi tidak semuanya dapat disamakan karena dua akad ini adalah hal yang berbeda. Oleh karena itu, agar kewajiban pencatatan akad nikah tetap terjaga dan kesucian akad tetap terpelihara serta kehormatan perempuan pun terlindungi, diperlukan kajian melalui metode *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī*.

Sebagaimana diketahui *al-istiḥsān* memiliki dua makna, *pertama* mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. *Kedua*, memberlakukan hukum *juz'ī* daripada melaksanakan hukum *kullī* (ketentuan telah berlaku secara umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'ī* tersebut. Kedua makna ini disatukan menjadi "menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang berlawanan dengan cara *tarjīḥ* yang diakui oleh syarak dan tercapainya *rūḥ al-ḥukm*".

Dalam tulisan ini pengertian yang digunakan adalah yang pertama yaitu mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyās al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyās al-khafī*. *Al-Qiyās al-jalī* adalah *al-qiyās* yang dikenal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, yakni menyamakan status hukum yang tidak diatur dalam nas kepada status hukum suatu persoalan yang telah diatur dalam nas disebabkan adanya persamaan *'illah*. *Al-Qiyās al-khafī* sendiri sebelum digunakan terlebih dahulu mengkaji suatu persoalan melalui *al-qiyās al-jalī*, tetapi karena efek dari hasil kajian *al-qiyās al-jalī* kurang membawa kemaslahatan, akhirnya *al-qiyās* tersebut ditinggalkan dengan cara tidak seutuhnya menggunakan *al-qiyās* demi tercapainya kemaslahatan, sehingga proses ini disebut *al-qiyās al-khafī* (menggunakan *al-istiḥsān*).

Ditinggalkannya *al-qiyās al-jalī* terkait dengan pencatatan akad nikah karena dikhawatirkan timbulnya anggapan bahwa perempuan yang dinikahi seorang laki-laki sama seperti barang utang piutang yang dapat diperjual-belikan atau hanya diambil manfaatnya. Disebut adanya kesamaan dengan utang piutang, karena ketika seorang laki-laki menikahi seorang perempuan sebenarnya dapat dianggap memiliki hutang dengan istri. Adanya hutang itu karena halalnya seluruh tubuh istri (perempuan) untuknya, dan hutang ini dapat dibayar dengan memberikan nafkah kepada istri. Begitu juga ber-kaitan dengan adanya kesamaan dengan barang yang dapat diperjualbelikan. Artinya istri sama seperti barang hak milik karena transaksi akad yang dilakukan adalah akad pemindahan hak milik antara orang tua perempuan dengan laki-laki yang menikahinya. Hal lainnya berkaitan dengan pengambilan manfaat yang berarti bahwa istri sama dengan barang sewaan, sehingga ketika tidak ada lagi yang dapat dimanfaatkan atau kurang tertariknya suami mengambil manfaat dari istrinya, suami pun dapat meninggalkan istrinya tanpa alasan.[13]

Proses yang dilakukan melalui *al-qiyās al-jalī* di atas, dipandang tidak membawa kebaikan dan justru mendatangkan kemudaratan bagi istri. Oleh karena itu sebuah keharusan untuk melakukan upaya lain yakni beralih ke hukum yang lain dengan cara menerapkan *al-qiyās al-khafī* (menggunakan *al-istiḥsān*) yang memiliki pengaruh hukum yang kuat yakni mendatangkan kemaslahatan pada istri. Berdasarkan kajian *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī*, akad nikah yang dilakukan dipandang tetap wajib dicatat. Wajibnya melakukan pencatatan ini karena di dalam pencatatan tersebut mengandung kebaikan yang sangat besar dan banyak serta sekaligus menghindari kemudaratan pada istri. Istri yang dinikahi adalah seorang manusia sama seperti laki-laki. Ia dihalalkan karena adanya ikatan batin yang suci di antara keduanya yang sepakat dan rela hidup bersama membina rumah tangga.

Dengan adanya ikatan atau akad dalam kehidupan berumah tangga inilah menyebabkan ikatan suci ini tidak dapat dijadikan sebagai bahan uji coba atau dipermainkan bahkan hanya sebagai ikatan sementara waktu. Pernikahan sebenarnya melahirkan tanggung jawab yang tidak hanya bersifat lahiriah, tetapi termasuk juga tanggung jawab secara batiniah. Dengan tanggung jawab ini seorang suami memiliki hak dan kewajiban terhadap

[13] Abdul Helim, *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah* (Yogyakarta: K-Media, 2017), 95.

istri dan begitu pula istri memiliki hak dan kewajiban terhadap suami bahkan tanggung jawab bersama antara keduanya.[14]

Apabila dapat menyadari tanggung jawab masing-masing, rumah tangga pun dapat dipelihara dalam iklim bimbingan agama, bahkan keduanya dapat hidup saling melengkapi sebagaimana dalam al-Qur'an, 2: 187 yang menyatakan istri menjadi pakaian suami dan suami pun menjadi pakaian istri. Suami istri yang dapat menyadari makna yang terkandung dalam firman Allah di atas berupaya menjaga hubungan rumah tangga dalam suasana yang saling menghormati dan tidak hanya menerima, melainkan juga memberi. Apabila hal ini dapat dilakukan, tercapailah harapan Allah sebagaimana dalam al-Qur'an, 30: 21 bahwa dengan berumah tangga dapat membentuk hubungan suami istri yang harmonis, *al-sakīnah*, *al-mawaddah* dan *al-raḥmah*.

Tanggung jawab itu akan menjadi lebih besar, jika dalam pernikahan ini melahirkan anak. Orang tua menjadi pendidik utama dan pertama terhadap anak dan pengaruh orang tua sangat mendasar dalam perkembangan kepribadian anak. Disebut sebagai pendidik pertama, karena orang tua adalah orang yang pertama melakukan kontak dengan anaknya.

Dengan banyaknya tanggung jawab dalam berumah tangga maka pelaksanaan akad nikah mesti diawali secara benar yakni sesuai dengan ketentuan yang berlaku baik dalam ketentuan agama atau pun ketentuan yang dihasilkan dari ijtihad para ulama, juga hasil kajian terbaru yang dilakukan para pengkaji hukum Islam. Di samping dilakukan dengan benar, akad nikah juga harus dilakukan secara serius yang salah satunya adalah mengadakan akad nikah dengan calon istrinya secara tercatat di hadapan petugas yang berwenang.

Kebaikan yang diperoleh dengan pencatatan akad nikah ini, suami istri dapat membuktikan bahwa mereka adalah pasangan yang legal di mata hukum Islam maupun negara, karena statusnya sebagai suami istri terdaftar dalam dokumen negara. Keduanya pun berhak mendapatkan perlindungan dari negara baik berkaitan dengan identitas seperti pembuatan Kartu Tanda Penduduk, Kartu Keluarga, Pasport, Akta Kelahiran anak, atau pun berkaitan dengan politik yaitu berhaknya memberikan suara atau dipilih pada pemilihan umum. Dengan terdaftarnya dalam dokumen negara kepentingan-kepentingan suami istri dalam menjalani kehidupan berumah tangga pun dapat dilindungi.

---

[14] Ibid., 97.

Suami juga tidak dapat melakukan tindakan-tindakan yang dapat merugikan istri baik secara fisik maupun psikis, bahkan istri pun berhak menuntut apabila suami melakukan tindakan yang dipandang melanggar perjanjian-perjanjian yang telah disepakati ataupun *ta'līq ṭalāq* yang diucapkan ketika akad nikah dilangsungkan. Selain itu hak-hak suami istri juga dapat dilindungi secara sah di mata hukum. Misalnya dalam kewarisan, ketika suami meninggal dunia dan meninggalkan harta warisan yang akan dibagikan kepada ahli warisnya, maka dengan terdokumentasikannya hubungan tersebut, istri dapat membuktikan bahwa ia adalah ahli waris yang sah dan anak-anaknya pun berhak mendapatkan harta waris ini. Ketika yang meninggal dunia adalah istri dan meninggalkan harta warisan, suami pun dapat membuktikan bahwa ia adalah suami dari perempuan yang meninggal tersebut, sehingga ia pun berhak mendapatkan harta waris.

Berdasarkan banyaknya kebaikan-kebaikan yang dapat direalisasikan apabila akad nikah dicatat secara resmi maka dalam perspektif *al-istiḥsān bi al-qiyās al-khafī*, pencatatan akad nikah wajib dilakukan. Wajibnya pencatatan akad nikah ini menyebabkan timbulnya konsekuensi hukum bahwa apabila suatu akad nikah diselenggarakan tanpa melakukan pencatatan di hadapan pejabat yang berwenang maka akad nikah itu tidak dapat dilangsungkan bahkan apabila diabaikan, akad nikah yang dilakukan pun dapat dipandang sebagai akad yang tidak sah. [15]

**b. Pencatatan Akad Nikah Perspektif *Maqāṣid al-Sharī'ah***

Dalam pandangan *maqāṣid al-sharī'ah* pencatatan akad nikah merupakan upaya merealisasikan kehendak Allah dalam mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan yang hakiki untuk kehidupan umat Islam. Disebut demikian karena Allah SWT sendiri mencontohkan betapa pentingnya melakukan pencatatan di berbagai persoalan dan termasuk pula dalam akad nikah.

Dalam al-Qur'an, 78: 29 "وكل شيء أحصيناه كتابا" semua perbuatan manusia dicatat secara akurat, teliti dan rinci,[16] yang kemudian didokumentasikan di alam *al-lawḥ al-maḥfūẓ.*[17] Kendati semua perbuatan tersebut dilupakan bahkan hilang dari ingatan manusia, tetapi di sisi Allah catatan tersebut selalu ada (dokumentasi) tanpa adanya perubahan sampai hari

---

[15] Ibid., 99.

[16] Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. XV, 19.

[17] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭaba'ṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid. XX, Vol. XXX (Beirut-Lebanon: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbu'ah, t.th.), 183.

pertanggungjawaban.[18] Di sini Allah SWT sebenarnya mengajarkan kepada manusia bahwa pencatatan tersebut sangat penting karena dapat berguna untuk melakukan pembuktian di masa-masa yang akan datang.

Firman Allah yang tidak jauh berbeda dengan al-Qur'an, 78: 29 terdapat pada al-Qur'an, 54: 52 "وكل شيء فعلوه فى الزبر". Lafal (الزبر) adalah catatan atau kitab perbuatan manusia yang dijaga keotentikannya dan didokumentasikan di alam *lawḥ al-maḥfūz.*[19] Pencatatan dilakukan pada semua perbuatan seperti pada ayat selanjutnya "وكل صغير أو كبير مستطر" bahwa baik perbuatan manusia yang kecil ataupun yang besar semuanya dicatat secara indah, rapi dan teliti.

Firman Allah berikutnya dalam al-Qur'an, 81: 10 "وإذا الصحف نشرت" menggambarkan bahwa kelak pada hari yang ditentukan catatan-catatan ini dibuka dan diperlihatkan kepada manusia sebagai bukti atau sebagai upaya pembuktian hukum baik perbuatan yang baik atau perbuatan yang buruk manusia dan pada hari itu setiap manusia menanti buku catatannya masing-masing.[20]

Pada al-Qur'an, 50: 23 "وقال قرينه هذا مالديّ عتيد" ada di antara makhluk Allah yang menyertai kehidupan manusia dalam keadaan apapun. Makhluk ini pula yang mencatat setiap perbuatan manusia dan di hari penghitungan kelak, ia yang menjadi saksi terhadap perbuatan-perbuatan tersebut. Makhluk yang menyertai ini disebut "*qarīn*". Ada yang mengatakan *qarīn* sebagai malaikat,[21] sebagai setan,[22] bahkan manusia yang mengetahui perbuatan-perbuatan manusia lainnya.[23] Siapa pun *qarīn* itu, yang pasti ia mencatat dan menjadi saksi terhadap perbuatan yang dilakukan manusia. Intinya baik malaikat, setan atau pun manusia dapat menjadi saksi di hari perhitungan kelak.

Kesimpulan yang dapat dipahami dari beberapa firman Allah di atas bahwa pencatatan setiap peristiwa sangat penting dilakukan, sebab dengan pencatatan tersebut dapat menghindarkan diri jatuh dalam konflik yang akhirnya menimbulkan kemudaratan-kemudaratan. Selain itu, pencatatan

---

[18] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXX, 14.

[19] Al-Ṭaba'ṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr*, Jilid. XX, Vol. XXX, 91. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXVII, 99.

[20] Al-Māwardī, *Al-Nukāt wa al-'Uyūn*, Vol. VI, 215. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXX, 56.

[21] Al-Māwardī, *Al-Nukāt wa al-'Uyūn*, Vol. V, 350. Al-Ṭaba'ṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr*, Jilid XVIII, Vol. XXVI, 345. Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. XXVI, 163. Shihab, *Tafsir al-Mishbāh,*Vol. XIII, 304.

[22] Al-Māwardī, *Al-Nukāt wa al-'Uyūn*, Vol. V, 350. Al-Ṭaba'ṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr*, Jilid XVIII, Vol. XXVI, 345.

[23] Ibid.

dapat dijadikan sebagai media untuk tercapainya legalitas dan kepastian hukum, sehingga dapat memberikan perlindungan hukum kepada para pihak yang melakukan akad. Oleh karena itu, tampaknya tidak tepat apabila menganggap tidak penting melakukan pencatatan, terlebih mengabaikan pencatatan karena Allah SWT pun telah mempraktikkan pencatatan ini. Besarnya perhatian Allah pada pencatatan, merupakan satu petunjuk kepada manusia bahwa pencatatan setiap peristiwa dalam kehidupan ini termasuk pula salah satunya pencatatan akad nikah mengandung kemaslahatan yang besar. [24]

Pencatatan akad nikah termasuk memelihara maksud-maksud syarak karena dipandang dapat memelihara keturunan, akal, jiwa dan kehormatan, agama serta harta (*uṣūl al-khamsah*) [25] sehingga kemaslahatan pencatatan akad nikah pun masuk dalam kategori kemaslahatan *ḍarūrīyah*. Berdasarkan perspektif ini, pencatatan akad nikah pun menjadi wajib dilakukan dan apabila diabaikan maka akad nikah yang dilakukan pun dapat dipandang sebagai akad yang tidak sah.

**1) Pemeliharaan Keturunan**

Pemeliharaan keturunan yang dimaksudkan di sini adalah upaya yang dilakukan untuk memberikan perlindungan kepada keluarga dan kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga. Pencatatan akad nikah dipandang dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan keturunan karena dengan tercatatnya akad nikah, anak yang dilahirkan memiliki identitas yang jelas dan asal usul yang dapat dibuktikan secara hukum.

Anak pun dapat dengan lantang mengatakan bahwa ia adalah anak dari ayahnya yang dapat diurut secara genealogis sampai nenek moyangnya. Hak-haknya sebagai anak dapat dilindungi dan orang tuanya pun terikat dengan aturan-aturan tentang tanggung jawabnya sebagai orang tua.

**2) Pemeliharaan Jiwa dan Kehormatan**

Pada prinsipnya bahwa pemeliharaan jiwa dan kehormatan adalah berkaitan dengan menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, kehormatan

[24] Dalam hukum positif Indonesia, pencatatan diatur dalam pasal 2 ayat (2) UU No 1 Tahun 1974 dan Pasal 2 ayat (1) dan (2) Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Untuk ketertiban administrasi keharusan pencatatan diatur dalam pasal 5 ayat (1) dan pasal 6 ayat (1) dan (2) Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Pembuktian perkawinan diatur dalam pasal 7 ayat (1) KHI dan bagi yang melanggar ketentuan ini ditindak hukum sebagaimana yang diatur pada pasal 45 ayat (1) dan (2) Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975. Lihat dalam Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, 117, 142, 152 dan 167.

[25] Helim, *Belajar Administrasi*, 103-105..

dan menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia. Pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan jiwa dan kehormatan. Disebut demikian karena tanpa adanya pencatatan, kondisi psikologis istri dan terlebih anak yang lahir dari pernikahan tersebut menjadi tidak nyaman dan tidak tenang. Ketika anak memasuki usia sekolah, setiap lembaga pendidikan selalu mensyaratkan kepada pendaftar yang salah satunya adalah akte kelahiran anak. Syarat untuk membuat akte kelahiran anak adalah buku nikah dan orang yang memiliki buku nikah adalah orang yang ketika melangsungkan akad nikah mencatatkan pernikahannya.

Apabila buku nikah tidak dimiliki, akte kelahiran pun tidak dapat diberikan. Alasannya karena tidak ada bukti hukum yang diakui negara untuk menyatakan bahwa seorang anak tersebut adalah anak sah dari pasangan suami istri, sehingga proses pembuatan akte kelahiran pun tidak dapat dilakukan. Hal ini merupakan salah satu persoalan yang dapat mengganggu kondisi psikologi anak, setidaknya akan timbul anggapan yang cenderung negatif terhadap asal usul anak itu. Hal yang sama juga akan terjadi pada istri yang sejak awal tidak menyadari pentingnya pencatatan akad nikah. Dengan tidak dapatnya ia membuktikan bahwa anak yang dilahirkannya adalah dari pernikahan yang sah dan sebagai anak yang sah, maka hal ini juga hampir dapat dipastikan mengganggu kondisi psikologis istri. Setidaknya, timbulnya kekhawatiran istri bahwa pada suatu saat ia akan dibenci anaknya sendiri, karena anak tersebut adalah hasil dari akad nikah tidak tercatat.

**3) Pemeliharaan Akal**

Pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan akal. Dikatakan demikian karena tanpa adanya pencatatan akad nikah, dampak atau akibatnya timbul rasa tidak nyaman bahkan hilangnya rasa percaya diri anak disebabkan orang tuanya tidak memiliki buku nikah. Akhirnya anak pun tidak dapat berpikir dengan baik. Dengan kondisi psikologis yang tidak nyaman karena merasa keberadaannya sebagai aib (tidak dapat membuktikan identitasnya) sehingga dalam pergaulan pun dapat berakibat hilangnya rasa percaya diri.

Anak yang lahir dari pernikahan tidak tercatat pun akhirnya mulai menghindari pergaulan dan lebih memilih untuk mengurung diri di rumah. Kondisi psikologis seperti ini, sangat berpengaruh pada akal yang akhirnya membuat anak tidak dapat berpikir dengan baik dan tidak dapat mengem-bangkan alam pikirannya dengan maksimal. Istri dari akad nikah tidak tercatat pun dipastikan melihat keadaan anaknya seperti yang digambarkan

merasa dosanya semakin bertambah yang akhirnya juga tidak dapat menggunakan akal pikirannya dengan baik.

**4) Pemeliharaan Agama**

Pencatatan akad nikah dipandang dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan agama, karena tanpa adanya pencatatan terhadap akad nikah yang dilakukan, ajaran agama cenderung dipraktikkan secara kacau. Kekacauan tersebut dapat digambarkan apabila suatu akad nikah tidak dicatat secara resmi di hadapan petugas yang berwenang, maka akad nikah seperti ini cenderung tidak dapat dikontrol. Akhirnya persoalan ini pun dapat membuka peluang pada suami untuk melakukan akad nikah kembali dengan perempuan lain tanpa terlebih dahulu mendapatkan persetujuan secara resmi dari istri pertama melalui proses persidangan. Perilaku seperti ini cenderung akan terulang kembali sampai akhirnya suami pun berpotensi memiliki istri melebihi dari ketentuan agama. Akhirnya kemaslahatan agama juga ikut terganggu dengan perilaku seperti yang digambarkan. Berbeda halnya apabila pencatatan akad nikah dilakukan di setiap pasangan yang melangsungkan akad nikah, tentu seseorang tidak dengan mudah mempermainkan pernikahannya yang sebenarnya pernikahan tersebut adalah suci yang merupakan sunnah nabi.

**5) Pemeliharaan Harta**

Begitu juga pencatatan akad nikah dapat melindungi dan memelihara kemaslahatan harta. Disebut demikian karena dengan jelasnya identitas, pernikahan dapat dibuktikan melalui buku nikah, identitas anak yang dilahirkan juga jelas sehingga ketika orang tuanya meninggal, anak tidak mendapatkan kesulitan untuk mendapatkan harta waris dari orang tuanya. Fakta menunjukkan tidak sedikit di antara masyarakat Islam mendapatkan masalah ketika ingin mendapatkan harta warisan, karena tidak adanya pencatatan ketika melakukan akad nikah.

Hal lainnya dapat disebabkan dari seorang suami yang menikah lagi tetapi akad nikah yang dilakukan tidak tercatat. Ketika suami tersebut meninggal dunia, istri muda pun menyatakan bahwa ia juga istri yang sah seperti istri pertama. Namun karena tidak adanya pencatatan terhadap pernikahannya, akad nikah ini akhirnya tidak dapat dibuktikan secara hukum, sehingga ia dan anaknya tidak berhak mendapatkan harta waris.

**c. Posisi Pencatatan Akad Nikah dalam Hukum Perkawinan**

Berdasarkan banyaknya kebaikan dan kemaslahatan akad nikah tercatat secara resmi, serta dampak buruk jika dilakukan tanpa melalui proses pencatatan, maka pencatatan akad nikah patut dipertimbangkan sebagai salah satu penentu sah tidaknya akad nikah[26] sebagaimana yang dikemukakan pula sebelumnya oleh beberapa ulama Banjar. Disebut demikian karena pencatatan akad nikah berdasarkan hasil kajian ini memiliki tautan yang sangat banyak dengan berbagai hal sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Oleh karena itu pencatatan ini pun layak menjadi salah satu syarat sahnya akad nikah. Akad nikah baru dapat dilakukan jika menghadirkan Pegawai Pencatat Nikah (PPN) atau Pembantu Pegawai Pencatat Nikah (PPPN) untuk mencatat akad yang dilakukan. Apabila mengabaikan pencatatan ini atau melanggar dari ketentuan pencatatan, akad nikah tidak dapat dilaksanakan.

Pencatatan akad nikah sebagai salah satu syarat sah akad nikah merupakan hal yang sangat relevan dengan kondisi sekarang. Pernikahan ini memiliki legalitas hukum, dapat dibuktikan dan berhak mendapatkan perlindungan hukum. Selain itu pencatatan akad nikah relevan dengan kehendak *maqāṣid al-sharī'ah* yang sesuai pula dengan kehendak Allah, sehingga pencatatan akad nikah merupakan suatu kebutuhan yang tidak dapat diabaikan.

Alternatif lainnya, pencatatan akad nikah tidak hanya dapat menjadi syarat sah akad nikah tetapi juga dapat dijadikan sebagai rukun akad nikah. Dalam hal ini pencatatan akad nikah dapat menjadi bagian dari rukun saksi yang disebut saksi administratif.[27] Saksi administratif ini berbentuk buku

---

[26] Diakui fatwa yang pernah dikemukakan Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat masih menyatakan sahnya akad nikah tidak tercatat secara resmi selama syarat dan rukunnya terpenuhi, tetapi di dalam fatwa itu juga disebutkan jika terdapat kemudaratan maka akad nikah yang tidak tercatat secara resmi haram dilakukan. Lihat Fatwa MUI Nomor 10 Tahun 2008 tentang Nikah Di Bawah Tangan Tanggal 17 September 2008. Kemudaratan yang dimaksudkan dalam fatwa MUI tersebut telah menjadi kenyataan yang tidak hanya merugikan pada istri tetapi pada anak yang dilahirkan dari akad tersebut. Oleh karena itu pada saat ini fatwa tersebut mesti ditindaklanjuti yang tidak hanya menyatakan haramnya melaksanakan akad nikah tidak tercatat tetapi menjadikan pencatatan sebagai salah satu syarat atau rukun akad nikah. Lihat kemudaratan-kemudaratan yang dimaksud baik pada istri ataupun anak sebagaimana yang digambarkan dalam TIM Redaksi Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan, "Fenomena Nikah Siri dan Kekerasan terhadap Perempuan", *Kerabat*, Edisi 67, Tahun ke X (2012), 3.

[27] Saksi administratif diperoleh dari seorang ulama akademisi IAIN Antasari Banjarmasin yang bergelut dalam hukum Islam khususnya ilmu *uṣūl al-fiqh*. Sukarni, Wawancara, Banjarmasin, 16 Desember 2015.

nikah dan ia merupakan pengembangan dari saksi personal. Artinya di samping dihadiri pula oleh dua orang saksi yang telah memenuhi persyaratan, saksi administratif juga dipersiapkan di saat melangsungkan akad nikah. Tujuan diadakannya saksi administratif adalah agar dapat menjadi saksi di setiap saat dan dapat dihadirkan di setiap waktu sesuai dengan kebutuhan, bahkan dapat dibawa kemanapun serta menjadi bukti ketika saksi personal sudah tidak memungkinkan lagi memberikan kesaksian. Apabila saksi administratif ini dapat diterima sebagai bagian dari rukun saksi maka konsekuensinya jika ditinggalkan atau tertinggal, akad nikah yang dilakukan pun tidak sah.

Berdasarkan gambaran yang dikemukakan ada dua opsi yang ditawarkan pada pencatatan akad nikah yaitu sebagai syarat sahnya akad nikah atau sebagai bagian dari rukun saksi yaitu sebagai saksi administratif. Pencatatan akad nikah tampaknya layak untuk ditempatkan di bagian mana pun di antara dua opsi dan layak pula menjadi bagian hukum Islam (fikih) yang kedudukannya sama dengan syarat-syarat atau rukun-rukun akad nikah yang menjadi hukum Islam (fikih) pula sejak dahulu. Dalam hal ini setidaknya pencatatan akad nikah dapat menjadi hukum Islam yang sesuai dengan kondisi umat muslim Indonesia sehingga pencatatan akad ini pun disebut juga sebagai fikih Indonesia yang diharapkan dapat menjadi rujukan (mazhab) masyarakat Islam Indonesia.

### 2. Dalam Persoalan Poligami di Zaman Sekarang

Beberapa ulama Banjar menjelaskan bahwa poligami di zaman sekarang yang maksudnya orang-orang yang melakukan praktik tersebut lebih banyak mendatangkan kemudaratan daripada kemaslahatan. Hal yang pasti adalah lebih banyak menyengsarakan istri baik fisik atau pun psikis serta termasuk pula dampaknya pada anak-anak. Dalam kehidupan sehari-hari secara otomatis suami tidak pernah lepas dari dusta, sementara perilaku istri muda biasanya tidak sebaik pelayanan, perlakuan dan penerimaan istri tua. Beberapa ulama Banjar ini pun berpesan walaupun memiliki kemampuan yang cukup tetapi dengan banyaknya kemudaratan yang akan dialami, maka berdasarkan kaidah fikih "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح" mereka menegaskan poligami lebih baik ditinggalkan atau jangan berpoligami, karena termasuk perbuatan yang membuang-membuang waktu kecuali dalam keadaan darurat. Disebut demikian karena hidup hanya dihabiskan untuk mengurusi keluarga yang masing-masing memiliki kepentingan, meredam agar tidak terjadinya konflik dan akhirnya aturan-aturan Allah pun cenderung

akan terlanggar. Sebagian besar ulama Banjar akhirnya bersikap apabila tidak merasa yakin dapat melakukan syarat-syarat yang ditentukan maka haram berpoligami.

Dalam menjelaskan poligami di zaman sekarang, beberapa ulama Banjar mendasarkan pemikirannya pada kemaslahatan dan kemudaratan. Dua hal ini merupakan inti dari metode *al-istiḥsān* dan *al-maṣlaḥah*. Namun berkaitan dengan poligami yang memiliki dasar langsung dari al-Qur'an dan hubungannya dengan zaman sekarang, metode ulama Banjar di atas lebih dekat dengan metode *al-istiḥsān*.

Di antara makna *al-istiḥsān* yang dikemukakan sebelumnya, salah satunya adalah mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat atau meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya. Ditinggalkannya suatu ketentuan ini dipastikan memiliki alasan yang jelas dan kuat, sebab tidak mungkin suatu ketentuan ditinggalkan yang kemudian melaksanakan ketentuan lain apabila hanya untuk kepentingan sesaat atau kelompok dan individu, terlebih untuk menimbulkan kemudaratan pada orang lain. Dipastikan proses ini dilakukan untuk mendatangkan atau memelihara kemaslahatan yang universal dan menolak kemudaratan yang akan menimpa masyarakat Islam secara luas.

Ada beberapa model *al-istiḥsān* yang dapat digunakan untuk mengkaji hukum poligami. Di antara model tersebut adalah melalui proses *al-istiḥsān bi al-naṣṣ* yaitu ber*istiḥsān* dengan ayat atau hadis. Maksudnya suatu ketentuan dalam suatu ayat atau hadis tidak diamalkan karena adanya ketentuan lain baik ayat atau hadis yang lebih tepat dan kuat untuk diamalkan. Dalam hal ini al-Qur'an, 4: 3 tentang bolehnya berpoligami sampai empat orang istri ditinggalkan untuk mengamalkan al-Qur'an 4: 129 tentang tidak akan pernahnya seseorang dapat berbuat adil walaupun masing-masing menghendaki.[28] Al-Qur'an, 4: 129 lebih utama diperhatikan daripada al-Qur'an, 4: 3 karena di dalamnya terdapat pernyataan langsung dari Allah bahwa sampai kapanpun para suami tidak akan dapat berbuat adil kepada istri-istrinya. Pernyataan ini pada hakikatnya menunjukkan bahwa Allah pun tidak menghendaki praktik poligami ini terjadi terlebih lagi pada zaman sekarang.

Begitu juga mesti pula dikaitkan dengan al-Qur'an, 4: 9 tentang pentingnya setiap orang tua (suami) terlebih bagi yang berpoligami merasa

---

[28] Bahasan ini akan diuraikan lebih rinci dalam perspektif lain pada bagian konektivitas tematik.

khawatir jika mereka meninggalkan (wafat) anak-anak dalam keadaan lemah baik lemah secara pendidikan, ekonomi dan lemah dari segi lainnya. Kekhawatiran ini penting ada pada setiap suami karena anak dan istri merupakan tanggung jawabnya di kehidupan dunia dan akan diminta pertanggungjawaban di akhirat kelak. Hal ini dikuatkan pula sebagaimana dalam al-Qur'an, 8: 28 dan 64: 15 bahwa istri dan anak-anak disebut sebagai cobaan yang kelak suami akan diminta pertanggungjawabannya di hadapan Allah. Betapa hal ini sangat memberikan kemudaratan jika yang melakukan poligami adalah seorang yang tidak memiliki kemampuan dan tidak bertanggung jawab serta bahkan tidak layak untuk berpoligami baik karena tidak mencukupi syarat atau karena hanya untuk kesenangan.

Model *al-istiḥsān* berikutnya yang dapat digunakan untuk mengkaji hukum poligami adalah *al-istiḥsān bi al-maṣlaḥah* yaitu ber*istiḥsān* dengan *al-maṣlaḥah*. Maksudnya al-Qur'an, 4: 3 tentang bolehnya berpoligami sampai empat orang istri ditinggalkan atau tidak diberlakukan karena timbulnya berbagai kemudaratan pada institusi keluarga. Kemudaratan-kemudaratan tersebut telah disebutkan beberapa ulama Banjar sebelumnya yang seperti itulah yang terjadi pada saat ini.

Dalam salah satu kaidah fikih disebutkan "الضرر يزال"[29] bahwa kemudaratan itu mesti dihilangkan maka jalan yang harus ditempuh untuk menghilangkan kemudaratan tersebut adalah dengan cara melarang poligami. Diakui kemudaratan itu tidak dapat dihilangkan secara seratus persen, tetapi upaya maksimal mesti dilakukan untuk menghilangkan kemudaratan tersebut sebagaimana kaidah "الضرر يدفع بقدر الإمكان" [30] bahwa kemudaratan itu mesti ditolak atau dihilangkan secara semaksimal mungkin. Di sini yang diharapkan bukan hanya sekadar berakhir pada dakwah bahasa lisan, tetapi mestinya dilakukan dan dipraktikkan. Orang yang mempraktikkan terlebih dahulu adalah para ulama, terlebih lagi para ulama yang dapat berkomunikasi dengan masyarakat secara lebih luas, sehingga dari ajakan dan praktik yang dilakukannya akan diikuti masyarakat karena mereka adalah contoh dan teladan masyarakat Muslim.

Mempertahankan dan mempraktikkan secara terus menerus praktik poligami sama artinya mengekalkan kemudaratan dan hal ini sebenarnya tidak diinginkan dalam Islam sebagaimana dalam salah satu kaidah

[29] Muḥammad 'Uthmān Shibīr, *al-Qawā'id al-Kullīyah wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2006), 163.

[30] Ibid., 184.

"الضرر لايكون قديما"[31] bahwa kemudaratan itu tidak bisa didiamkan terus menerus karena dipandang telah lama terjadi. Membiarkan kemudaratan terjadi terus menerus sama artinya membiarkan masyarakat Islam selalu berbuat kemudaratan.

Larangan berpoligami merupakan suatu kemaslahatan atau kebaikan pada keluarga karena memelihara keutuhan rumah tangga adalah wajib dilakukan setiap orang. Oleh karena itu melalui proses *al-istiḥsān bi al-maṣlaḥah* poligami tidak dibolehkan lagi untuk menjaga kemaslahatan rumah tangga yang telah dibina. Anak-anak dan istri pun dapat diperhatikan secara maksimal dan dapat melahirkan generasi yang berkualitas karena waktu dapat difokuskan untuk membimbing keluarga.

Diakui dalam al-Qur'an, 4: 3 poligami dibolehkan, tetapi jika kembali pada aturan yang terdapat pada kaidah *mubāḥ* dapat ditemukan bahwa pada hakikatnya *mubāḥ* tidak selamanya berlaku secara mutlak. Namun terkadang ia berubah menjadi wajib dan terkadang pula berubah menjadi haram.[32] Hal ini juga menunjukkan bahwa poligami tergantung dengan konteks dan permasalahan yang dihadapi. Contoh dalam referensi Islam klasik darah setiap manusia haram sehingga wajib dijaga, tetapi di suatu saat ada salah seorang Muslim yang murtad sehingga darahnya pun menjadi halal.

Konteks permasalahan tampaknya dapat merubah suatu ketentuan yang asalnya diharamkan dapat berubah menjadi dihalalkan dan begitu pula sebaliknya. Hukum poligami pun dapat menerapkan ketentuan di atas, yang asalnya dibolehkan (*mubāḥ*) tetapi karena kondisi saat ini berbeda dengan zaman nabi bahwa poligami bukan lagi dipandang menjadi solusi tetapi banyak menimbulkan kemudaratan maka ke*mubāḥ*an poligami berubah menjadi perbuatan yang dilarang.

### 3. Dalam Persoalan Cerai di Luar Pengadilan

Persoalan lainnya yang dilihat dari sudut kemaslahatan dan kemudaratan adalah perceraian di luar pengadilan. Namun walaupun sama-sama menggunakan metode kemaslahatan dan kemudaratan, ulama Banjar masih terbagi kepada dua kelompok. Mayoritas ulama Banjar menyepakati cerai di luar pengadilan sah tanpa harus melalui proses di pengadilan, sementara sebagian kecil lainnya lebih mengikuti aturan dalam hukum

---

[31] Ibid., 186.

[32] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 38.

positif Islam Indonesia bahwa perceraian baru diakui apabila telah diputuskan oleh pengadilan.

Cerai di luar pengadilan atau cerai di dalam pengadilan adalah persoalan baru yang tidak ditemukan dalil nas yang secara tekstual membahasnya atau pun dapat dikaitkan pada salah satu dalil nas. Begitu juga istilah cerai di luar pengadilan atau di dalam pengadilan tidak ditemukan pula dalam kitab-kitab fikih yang ditulis para ulama terdahulu. Oleh karena itu metode kemaslahatan dan kemudaratan yang digunakan ulama Banjar pada persoalan ini lebih dekat dengan metode *al-maṣlaḥah* atau lebih khususnya *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

*Al-maṣlaḥah* adalah metode yang digunakan untuk mengkaji suatu persoalan dilihat dari upaya mendatangkan kemaslahatan dan penolakan kemudaratan. Kemaslahatan yang dimaksud hanya berkaitan dengan pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Artinya setiap kegiatan yang terdapat di dalamnya untuk memelihara kelima hal tersebut maka ia disebut *al-maṣlaḥah* tetapi apabila sebaliknya maka ia termasuk *al-mafsadah*.

Dilihat dari *al-maṣlaḥah al-mursalah* baik cerai di luar pengadilan atau pun di pengadilan sama-sama memiliki kemaslahatan, tetapi sama-sama pula mengandung kemudaratan. Kemaslahatan cerai di luar pengadilan adalah dapat diproses dengan cepat, penghitungan idah dihitung sejak pengucapan talak sehingga pihak perempuan tidak lama menunggu penuntasan masa idah dan agar lebih berhati-hati tidak terucap kata talak walaupun dalam kondisi emosional yang sangat tinggi.

Kemudaratan cerai di luar pengadilan adalah tidak memiliki kekuatan hukum yang membuktikan terjadinya perceraian, sehingga apabila ingin menikah kembali secara tercatat ia harus membuktikan perceraiannya. Pihak mantan istri lebih banyak dirugikan karena mantan suami dapat dengan leluasa tidak melaksanakan kewajibannya selama istri masih dalam masa idah atau tidak melaksanakan perjanjian-perjanjian yang tidak bertentangan dengan hukum Islam yang telah disepakati sebelumnya.

Selanjutnya kemaslahatan yang diperoleh jika perceraian dilakukan melalui persidangan adalah kebalikan dari kemudaratan cerai di luar pengadilan. Kemudaratan yang timbul dari perceraian melalui pengadilan adalah memakan waktu yang cukup lama, mengeluarkan biaya, melibatkan orang lain sebagai saksi, menghadirkan bukti-bukti dan penghitungan idah biasanya mulai dihitung sejak ikrar talak dibacakan dan ditetapkan melalui putusan pengadilan agama sebagaimana pasal 146 ayat (2) Kompilasi

Hukum Islam. Kemudaratan yang lebih besar adalah kata-kata cerai sangat mungkin diucapkan beberapa kali ketika terjadi perselisihan antara suami istri di dalam rumah tangga. Lebih dari itu, seberapa pun banyaknya mengucapkan kata talak selama tidak di depan persidangan tidak dipandang jatuh, akhirnya kata cerai cenderung diucapkan sebagai bentuk pelampiasan emosi.

Apabila mempelajari kembali kemaslahatan dan kemudaratan antara yang mengucapkan cerai di luar pengadilan dan melalui proses pengadilan, tampaknya harus mengkaji dua kemaslahatan yang bertentangan dan dua kemudaratan yang bertentangan serta baru mempertemukan kemaslahatan dan kemudaratan yang bertentangan itu. Kehati-hatian agar tidak terucap kata talak walaupun dalam kondisi emosional yang sangat tinggi merupakan salah satu kemaslahatan cerai di luar pengadilan sepertinya sama kuatnya dengan kemaslahatan yang melakukan cerai mengikuti proses pengadilan. Misalnya kemaslahatan cerai di pengadilan seperti adanya kekuatan hukum yang membuktikan terjadinya perceraian dan hak-hak istri beserta anak pun dapat dilindungi.

Untuk menyelesaikan dua kubu kemaslahatan ini tentu yang diambil adalah kemaslahatan yang lebih kuat. Hal ini sesuai dengan kaidah "إذا تعارضت مصلحتان وتعذّر جمعهما فإن علم رجحان إحداهما قدّمت" [33] bahwa dua kemaslahatan yang bertentangan dan sulit dikompromikan maka dicari yang lebih kuat di antara keduanya. Begitu juga dalam kaidah lain "الحكم يتبع المصلحة الراجحة" [34] yaitu suatu hukum mesti ditetapkan berdasarkan kemaslahatan yang lebih kuat. Kemaslahatan yang lebih kuat menurut hemat penulis adalah jatuhnya cerai walaupun diucapkan di luar pengadilan, sebab dengan demikian pasangan suami istri pun lebih dapat menyadari agar sama-sama menahan diri supaya kata cerai tidak terucap dengan murah atau bahkan menjadi makanan setiap terjadinya perselisihan.

Berbeda halnya apabila memandang bahwa perceraian hanya terjadi jika diucapkan di depan persidangan, kecenderungan untuk mengucapkan kata cerai sangat terbuka. Hal ini menimbulkan kemudaratan karena lembaga perkawinan cenderung tidak terpelihara dengan baik dan pola komunikasi yang dibangun pun cenderung menganggap biasa apabila kata cerai tersebut selalu terucap dalam kehidupan rumah tangga. Dampaknya hubungan suami istri pun cenderung dianggap lebih murah. Kemudaratan seperti ini sebagai-

---

[33] Al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Vol. I, 43.

[34] Asjmuni A. Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqih* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 71.

mana dalam kaidah fikih "الضرر يدفع بقدر الإمكان"[35] secara semaksimal mungkin harus dihindari yaitu menetapkan jatuhnya talak di luar pengadilan.

Diakui, di sisi lain sangat mungkin terjadi yaitu tidak kuatnya status perceraian dan kurang terjaminnya hak-hak anak pasca perceraian di luar pengadilan. Namun lebih memudaratkan lagi apabila perceraian baru dipandang jatuh setelah adanya putusan pengadilan agama. Oleh karena itu berdasarkan kaidah fikih "إذا تعارض المفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفّهما"[36] bahwa apabila ada dua kemudaratan yang bertentangan maka yang dilaksanakan kemudaratan yang lebih ringan. Dalam kasus ini tampaknya yang tidak memiliki kekuatan hukum terhadap perceraian yang dilakukan adalah lebih ringan kemudaratannya daripada kata-kata cerai lebih murah diucapkan, karena akan dipandang sebagai hal yang merendahkan martabat institusi rumah tangga.

Kendati demikian kedua kondisi di atas tetap disebut kemudaratan yang memerlukan sebuah solusi sehingga dapat menjadi kemaslahatan. Kemaslahatan yang diinginkan adalah tidak mudahnya setiap pasangan suami istri mengucapkan kata cerai dan apabila terjadi perceraian mesti memiliki kekuatan hukum serta hak dan kewajiban masing-masing terlindungi. Untuk mewujudkan solusi yang dimaksud tampaknya dapat dimulai melalui kaidah "المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح"[37] yaitu hal-hal yang telah ada sebelumnya yang baik tetap dilestarikan dan mengambil yang baru yang paling baik.

Berdasarkan kaidah di atas maka solusi yang terbaik adalah perceraian mesti dilalui dengan proses persidangan sehingga setiap pasangan yang ingin bercerai mesti mendaftarkan perkaranya ke pengadilan Agama. Namun jika perceraian tersebut terjadi sebelum masuk ke pengadilan (cerai di luar pengadilan), hukumnya sah dan dapat diakui asalkan sesuai dengan ketentuan dalam proses perceraian serta dapat dibuktikan di depan persidangan. Selanjutnya demi kemaslahatan istri idah dihitung sejak terjadinya ucapan cerai. Hasil rangkuman ini tampaknya lebih dapat mengayomi kepentingan

---

[35] Shibīr, *al-Qawā'id al-Kullīyah*, 184.

[36] Ṣāliḥ ibn Ghānim al-Sadlān, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kubrā wamā Tafarra' 'anhā* (Riyāḍ: Dār Balansiah, 1417), 527.

[37] A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, 193. Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh: Antara Konsep dan Implementasi* (Surabaya : Khalista, 2007), 215. Lihat juga Amin Abdullah, "Pengantar Prof. Dr. M. Amin Abdullah", dalam *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd al-Mun'im (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 15.

masyarakat Islam secara umum[38] sebagaimana dalam salah satu kaidah "المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة" yakni kemaslahatan umum mesti didahulukan daripada kemaslahatan khusus.

## E. Pola Konektivitas Tematik

Pola konektivitas tematik yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah proses berpikir yang dilakukan dalam pencarian jaringan atau suatu hubungan berdasarkan tema-tema yang berkaitan. Metode ini digunakan oleh Guru Nursyahid untuk melihat hubungan ayat poligami dengan ayat-ayat lain yang berhubungan pula dengan poligami seperti al-Qur'an, 4: 3 dengan al-Qur'an, 4: 129. Model yang digunakan Guru Nursyahid merupakan salah satu bagian dari pendekatan integrasi dan interkoneksi yang ditawarkan Amin Abdullah atau sejalan dengan konsep *wholeness* yang ditawarkan Jasser Auda.

Khususnya berkaitan dengan tawaran Jasser Auda, ia mengatakan dalam memandang suatu permasalahan misalnya teks-teks nas dan terlebih lagi hukum Islam (fikih) seharusnya dapat menyadari bahwa di dalamnya tidak terlepas dari campur tangan manusia (*cognitive*), permasalahan atau rujukan mesti dilihat dan digunakan secara utuh *(wholeness)*, menyertakan pandangan dan sikap dari berbagai dimensi *(multidimensionality)*, terbuka untuk melakukan perbaikan dan penyem-purnaan *(openness)* terhadap ke-kurangan yang ada, saling berkaitan antar nilai-nilai *(interrelated-hierarchy)*, dan mendahulukan tujuan pokok *(purposefulness)* yang kaitannya dengan kemaslahatan.[39]

Dilihat dari konsep *cognitive*, kumpulan tafsir yang dihasilkan para ulama baik bercorak *ma'thūrī*, *naẓarī* atau pun *ishārī* adalah hasil ijtihad ulama. Al-Qur'an tidak bersuara sendiri melainkan disuarakan oleh para pembaca dan penafsir. Di samping itu beberapa corak tafsir di atas juga membuktikan adanya campur tangan (*idrāk*/*cognition*) manusia (ulama) dalam menyuarakan makna dan maksud suatu ayat termasuk pada al-Qur'an, 4: 3 tentang poligami. Perbedaan corak di atas juga menunjukkan

---

[38] Pada tahun 2012 Majelis Ulama Indonesia (MUI) pun pernah memusyawarahkan kembali persoalan cerai di luar pengadilan walaupun secara eksplisit telah diatur dalam undang-undang perkawinan dan kompilasi hukum Islam. Dalam persidangan tersebut muncul dua pendapat ada yang menyatakan sah dan ada pula yang menyatakan tidak sah, sehingga dimusyawarahkan kembali pada sidang pleno. Hasil yang diperoleh adalah perceraian di luar pengadilan hukumnya sah dengan syarat ada alasan syar'i yang kebenarannya dapat dibuktikan di pengadilan, idah cerai dihitung sejak suami menjatuhkan talak dan untuk kepentingan kemaslahatan serta menjamin kepastian hukum, cerai di luar pengadilan harus dilaporkan (*ikhbār*) kepada pengadilan agama.

[39] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy*, xxvi-xxvii.

adanya beragam metode yang mempengaruhi bahkan unsur subjektif masing-masing ahli tafsir ikut pula mewarnai interpretasi masing-masing.

Oleh karena itu, mestinya masyarakat Muslim dapat berpandangan secara utuh (*wholeness*). Misalnya seperti pendapat Amin Abdullah yang dikemukakan juga oleh Guru Nursyahid bahwa untuk memahami hukum poligami tidak cukup hanya mengutip satu ayat seperti al-Qur'an, 4: 3, melainkan harus mengaitkan dan membandingkan juga dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan hukum poligami, seperti al-Qur'an, 4: 129 tentang tidak mungkinnya seseorang dapat berlaku adil pada istrinya.[40] Kendatipun ayat ini berkaitan dengan keadilan cinta yang tidak disyaratkan,[41] tetapi bermula dari ketidakadilan cinta itulah membuat tidak adil dalam hal lain.[42] Akhirnya apabila terjadi kemudaratan dalam poligami, menunjukkan bahwa suami (ayah) tidak mampu melindungi keluarga dan ia sendiri pun tampaknya tidak dapat menjadi panutan.

Berdasarkan pemikiran di atas, masyarakat Muslim harus bisa membuka diri (*openness*) dan bersedia mendengarkan dengan bijak alasan-alasan pentingnya mengaitkan satu dalil poligami dengan dalil yang lain serta bersedia membuka mata dan pikiran untuk mempertimbangkan kemudaratan yang muncul akibat melakukan poligami. Apabila masyarakat Islam menerima dan lapang dada mengakui serta menyadari tentang kemudaratan-kemudaratan yang muncul akibat poligami yang dilakukan, baik kemudaratan terhadap istri, anak-anak atau pun pada institusi keluarga, maka kesadaran tersebut menandakan terbentuknya kemaslahatan pada keluarga. Kemaslahatan ini tentu dapat dipastikan selalu berhubungan dengan kemaslahatan *al-ḍarūrīyah*, *al-ḥājīyah* ataupun *al-taḥsinīyah*.

Namun praktik poligami tetap berlangsung dan berdasarkan kenyataan banyak kemudaratan yang muncul sebagai akibat poligami. Kemudaratan berpoligami ini membuka celah dan memberikan ruang untuk menyatakan bahwa poligami pada zaman sekarang termasuk hal yang dilarang untuk dilakukan. Larangan ini bukan berarti ingin membatalkan atau menghapus

---

[40] Abdullah, "Epistemologi Keilmuan, 137. Lihat pula Abdullah, "Bangunan Baru, 344.

[41] Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. V, 172-173. Kendatipun demikian janganlah menampakkan kecenderungan itu secara berlebihan sehingga menimbulkan keburukan pada istri-istri yang lain terlebih lagi membuat mereka merasa terkatung-katung. Lihat Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr*, Vol. V, 218. Namun dalam pendapat Mujahid bahwa kewajiban adil pada al-Qu'an, 4: 129 tidak hanya masalah cinta, tetapi adil juga dalam membagi waktu dan memberikan nafkah. Lihat Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' al-Aḥkām*, Vol. VII, 168.

[42] Al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, 332.

ayat kebolehan berpoligami, tetapi hanya tidak menerapkan ayat tersebut karena ada ayat al-Qur'an yang lain yang mesti diutamakan dan dipandang lebih relevan untuk memelihara institusi keluarga. Pemeliharaan institusi keluarga menempati posisi *al-ḍarūrīyah* karena di dalamnya menyangkut kehidupan orang banyak yang tidak hanya berkaitan dengan anak, istri, tetapi orang tua, mertua dan keluarga besar lainnya. Begitu juga di dalamnya tidak hanya berhubungan dengan kewajiban yang mesti dipenuhi tetapi adanya hak-hak anak, istri dan keluarga lainnya yang mesti dipenuhi suami, sementara poligami sendiri terkadang hanya memiliki kemaslahatan pada orang-orang tertentu khususnya pada diri laki-laki (suami). Pada kenyataannya kemaslahatan pribadi inilah yang lebih dominan terbaca dalam kehidupan masyarakat Muslim ketika melakukan penelitian ini.

Dengan mempertimbangkan bahwa pemeliharaan institusi keluarga menempati posisi *al-ḍarūrīyah* maka larangan berpoligami pun juga dipandang menempati posisi *al-ḍarūrīyah* pula sehingga kedua hal ini harus menjadi perhatian utama dalam setiap rumah tangga. Di samping itu masyarakat Muslim pun tidak hanya melihat ayat tentang bolehnya berpoligami, tetapi bersedia pula memberikan kesempatan kepada mata dan pikiran untuk melihat dan mengkaji kembali dampak berpoligami. Inilah yang diinginkan dari konsep *multidimensionality* yang melihat suatu persoalan dari berbagai dimensi. Semua ini bertujuan (*purposefulness*) tidak lain adalah untuk pencapaian kebahagiaan di dalam rumah tangga, pemeliharaan institusi keluarga, perlindungan kepentingan keluarga, pemeliharaan psikologis keluarga agar tidak terganggu, pemeliharaan harkat dan martabat anak-anak beserta istri agar tidak tereksploitasi, dan bahkan sampai pada pemeliharaan kesejahteraan keluarga yang tetap terjaga.

Deskripsi di atas dapat dipahami bahwa banyak dampak yang timbul akibat poligami yang tidak hanya dialami anak dan istri tetapi dialami juga oleh keluarga lainnya dalam sebuah rumah tangga. Keluarga merupakan suatu sistem yang di dalamnya terbentuk suatu hubungan yang saling mempengaruhi. Oleh karena itu tulisan ini pun menegaskan kembali yang dikemukakan beberapa ulama Banjar bahwa poligami pada dasarnya dilarang dalam konteks hukum Islam di Indonesia pada zaman sekarang.

## F. Melihat dari Media Terbentuknya Hukum

Metode ini juga digunakan ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan hukum perkawinan Islam yaitu tentang pencatatan akad nikah, poligami di zaman sekarang dan cerai di luar pengadilan. Dilihat dari cara

beberapa ulama Banjar menanggapi beberapa persoalan tersebut ditambah dengan penyebutan secara langsung oleh salah seorang ulama Banjar terhadap salah satu metode *uṣūl al-fiqh* maka dapat dipastikan bahwa metode yang digunakan beberapa ulama Banjar yaitu tentang media terbentuknya hukum adalah metode *al-dharī'ah*. Arti dari metode ini adalah perantara atau media yang dapat menyampaikan pada suatu tujuan baik tujuan berupa kebaikan atau kemaslahatan ataupun tujuan berupa keburukan atau kemudaratan.

Metode *al-dharī'ah* yang dapat mengantarkan kepada kemaslahatan diartikan sebagai media yang halal, mubah bahkan wajib dilakukan sehingga disebut *fatḥ al-dharī'ah*, sementara *al-dharī'ah* yang dapat mengantarkan kepada kemudaratan diartikan sebagai media yang haram dilakukan sehingga disebut *sadd al-dharī'ah*.

### 1. Pencatatan Akad Nikah Perspektif *Al-dharī'ah*

Salah seorang ulama Banjar yaitu Guru Naupal mengatakan bahwa pencatatan akad nikah adalah sangat penting dilakukan karena memiliki kemaslahatan yang sangat besar. Begitu besarnya kemaslahatan ini ia pun mengucapkan sebuah kaidah "مالايتمّ الواجب إلا به فهو واجب"[43] bahwa kewajiban apapun tidak sempurna dilaksanakan jika tidak menyertakan sesuatu yang membuatnya sempurna, maka menyertakan sesuatu itu juga wajib dilakukan.

Hal ini berarti bahwa untuk kesempurnaan akad nikah diwajibkan untuk memenuhi syarat dan rukun akad nikah. Kewajiban ini tidak sempurna dilaksanakan jika tidak menyertakan pencatatan, sehingga melakukan pencatatan dalam akad nikah pun dalam bahasa Guru Naupal adalah setengah wajib yang mungkin sekali maksudnya wajib. Disebut wajib karena dari bahasa yang digunakan ulama ini tersirat bahwa pencatatan akad nikah sebenarnya tidak boleh diabaikan karena pencatatan ini sangat berpengaruh dalam kehidupan di saat berkumpul sebagai suami istri atau sebagai ayah dan ibu dari anak-anak yang dilahirkan. Oleh karena itu pencatatan akan selalu ada dan sangat dibutuhkan selamanya dalam akad nikah sebagaimana dibutuhkannya syarat atau rukun akad nikah. Status hukum pencatatan pun bergantung pada status hukum syarat atau rukun akad nikah karena ia merupakan bagian dari unsur-unsur tersebut atau lebih spesifik menjadi bagian dari saksi yang disebut pula saksi administratif sebagaimana dijelaskan pada bahasan sebelumnya.

---

[43] Al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, Vol. II, 88.

## 2. Poligami dalam Perspektif *Al-dharī'ah*

Metode *al-dharī'ah* ini digunakan beberapa ulama Banjar -walaupun tidak secara tegas menyebut nama metode tersebut- dalam menjelaskan hukum poligami. Hal ini terlihat ketika beberapa ulama Banjar itu mengatakan bahwa dengan beragamnya perilaku orang-orang yang berpoligami yang cenderung tidak memperhatikan lagi syarat-syarat yang ditentukan, maka poligami pada zaman sekarang lebih banyak membawa kepada kemudaratan. Perkataan ini menunjukkan bahwa poligami merupakan wasilah atau media yang dapat mengantarkan pada suatu tujuan.

Tujuan ini tentu sudah pasti berkaitan dengan motif-motif yang membuat orang termotivasi melakukannya. Ada yang melakukan poligami karena belum sama sekali memiliki keturunan sementara ingin memiliki keturunan sendiri dan usia pun sudah semakin tua sehingga dikhawatirkan tidak sempat memiliki keturunan sendiri, sementara dari hasil diagnosa dokter istri tidak memungkinkan untuk memberikan keturunan baik karena mandul atau penyakit lainnya yang tidak dapat melayani suaminya.[44]

Ada juga yang bertujuan untuk mengangkat harkat dan martabat seorang perempuan miskin, yatim atau sebagaimana yang diharuskan oleh Muḥammad Shaḥrūr bahwa poligami dibolehkan asalkan istri kedua, ketiga dan keempat adalah perempuan janda yang memiliki anak sehingga anak-anak yatim itu terayomi oleh suami baru ibu mereka (ayah tiri).[45] Namun ada juga yang tidak dapat diidentifikasi tujuannya karena motifnya hanya ingin menambah istri. Jelasnya setiap orang yang berpoligami dipastikan memiliki tujuan-tujuan tertentu. Hal ini sesuai dengan salah satu kaidah fikih "الأمور بمقاصدها"[46] yaitu setiap sesuatu sesuai dengan tujuannya.

---

[44] Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 pasal 3 dan 4 bahwa pada dasarnya perkawinan adalah berasas monogami, tetapi dalam keadaan tertentu suami diizinkan untuk beristri kembali apabila istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri, cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan atau tidak dapat melahirkan keturunan. Aturan di atas kemudian disusun kembali khusus untuk masyarakat Islam yaitu dengan terbitnya Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam pada pasal 55-59. Lihat dalam Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, 117-118 dan 176-177.

[45] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣarah* (Damaskus-Suriah: al-Ahālī, t.th.), 599. Lihat juga pemikiran yang sama dalam karyanya yang lain yaitu Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah Lifiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus-Suriah: al-Ahālī, 2000), 303.

[46] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983), 8. Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Najīm, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 23.

Tujuan-tujuan ini disamping hanya yang bersangkutan dan Allah mengetahuinya juga dapat dibaca melalui indikasi-indikasi yang tampak.

Jika mengikuti alur kerja *al-dharī'ah* sebagai media, poligami juga dipastikan dapat mengantarkan kepada kebaikan atau kepada keburukan. Apabila dapat membawa kepada kebaikan sebagaimana beberapa tujuan yang disebutkan di atas maka poligami dibolehkan, terlebih lagi apabila poligami ini secara benar dapat membawa kepada kebahagiaan dan memperkuat keutuhan rumah tangga maka tidak hanya dibolehkan melainkan wajib dilakukan (*fatḥ al-dharī'ah*). Hal ini sesuai dengan kaidah "مالا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب"[47] bahwa keutuhan rumah tangga itu tidak akan dapat tercapai kecuali melalui poligami, sehingga poligami pun menjadi wajib dilakukan. Di samping melalui pandangan tersebut, tentunya juga harus dipelajari melalui proses yang objektif yang melibatkan paramedis dan juga pengadilan.

Namun sebaliknya apabila tujuan itu tidak dapat diidentifikasi dan cenderung hanya ingin menambah istri karena semata-mata memiliki kekayaan maka persoalan ini mesti pula diukur secara objektif terutama melalui proses pengadilan. Jika terdapat kebaikan, praktik ini dibolehkan tetapi jika akan menimbulkan kemudaratan, poligami tidak dibolehkan bahkan diharamkan (*sadd al-dharī'ah*) sebagaimana kaidah "ماأدى إلى الحرام فهو حرام".[48] Adapun poligami yang dilakukan tidak melalui proses persidangan dipandang sebagai poligami tidak tercatat yang hukumnya sama dengan akad nikah tidak tercatat sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Jelasnya apabila ingin mengetahui kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi pada poligami apakah termasuk *fatḥ al-dharī'ah* atau *sadd al-dharī'ah*, hal yang mesti dilakukan adalah *pertama*, melihat tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian, *kedua*, proses pelaksanaan *al-dharī'ah* tersebut dan *ketiga* hasil (*al-natījah*) dari pelaksanaan *al-dharī'ah*. Ketiga macam ini mesti dilihat sebagai satu kesatuan integratif yang tidak terpisahkan. Orang yang ingin berpoligami mesti mempelajari tujuan berpoligami dan agar mendapatkan tujuan yang jelas serta objektif mesti melalui proses persidangan. Setelah diperoleh kepastian tujuan, poligami tersebut mesti dilangsungkan secara tercatat agar legalitas dan kepastian hukum poligami yang dilakukan dapat diakui. Terakhir adalah mempelajari hasil (*al-natījah*) dari pelaksanaan poligami dan hal ini dapat dipelajari

[47] Al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, Vol. II, 88.
[48] A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, 32.

melalui fakta-fakta atau pengalaman-pengalaman yang terjadi pada masyarakat yang berpoligami selama ini.

Apabila ketiga proses di atas dapat dipenuhi dan khususnya melalui hasil kajian baik secara teori ataupun dukungan dari fakta di lapangan poligami yang dilakukan berbuah (*al-natījah*) kemaslahatan, maka pelaksanaan poligami dapat dilakukan. Namun apabila *al-natījah* dari poligami yang dapat dipelajari melalui penelitian-penelitian berdampak buruk atau mendatangkan kemudaratan, maka berdasarkan kaidah "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" poligami tidak dibolehkan.

Diakui kondisi setiap orang berbeda, ada yang merasa mendapatkan kemaslahatan tetapi sangat banyak mendapatkan kemudaratan. Untuk menghadapi persoalan ini dipastikan harus memilih apakah mengambil kemaslahatan atau tetap menolak kemafsadatan. Dalam kaidah fikih disebutkan "إذا تعارض مفسدة ومصلحة قدّم دفع المفسدة غالبا"[49] bahwa apabila terjadinya pertentangan antara kemaslahatan dan kemudaratan maka yang harus didahulukan adalah menolak kemudaratan. Berarti dilarangnya poligami adalah hal yang lebih utama untuk didahulukan. Artinya walaupun dampak pada masing-masing orang berbeda, tetapi untuk memelihara kestabilan institusi keluarga secara umum, poligami pun dilarang sekalipun memiliki kemampuan dan berkedudukan sebagai ulama, kecuali dalam keadaan darurat.

Darurat merupakan suatu kondisi yang tidak ditemukan jalan lain selain melakukan jalan yang dilarang. Poligami pada awalnya dibolehkan tetapi karena banyaknya kemudaratan, menurut kajian ini poligami pun dilarang kecuali tidak ditemukan jalan lain selain melakukan poligami. Hal ini sesuai dengan kaidah "الضرورات تبيح المحظورات" [50] bahwa kemudaratan membolehkan perbuatan yang dilarang.

Namun ada syarat-syarat khusus agar suatu keadaan tersebut dapat diterima sebagai keadaan darurat. Syarat-syarat tersebut *pertama*, hal yang termasuk darurat adalah berkaitan dengan perkara primer (*uṣūl al-khamsah* dalam *maqāṣid al-sharī'ah*) yang apabila tidak melakukan hal darurat tersebut dapat mengakibatkan kecacatan bahkan kematian, *kedua*, nyatanya keterpaksaan untuk melakukan hal yang dilarang, *ketiga*, melakukan hal yang dianggap darurat sebatas yang dibolehkan sampai ukuran yang dipandang

[49] Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 87.

[50] Dalam Al-Suyūṭī kaidah di atas tertulis "الضروريات". Lihat Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 23.

cukup untuk tidak lagi disebut masa darurat, *keempat*, kemudaratan yang timbul sebagai akibat dari melakukan hal yang darurat itu lebih kecil daripada kemudaratan yang awal darurat itu muncul, *kelima*, tidak termasuk pada prinsip-prinsip umum yang berkaitan dengan penegakan keadilan, hak asasi, atau masalah akidah, *keenam*, adanya peran pemerintah dalam menentukan hal-hal yang disebut darurat dan *ketujuh*, waktu yang diberikan sebatas masa darurat. [51]

Apabila ketujuh syarat di atas dapat dipenuhi maka poligami dapat dibolehkan. Poligami merupakan solusi bagi orang-orang yang memiliki keterpaksaan-keterpaksaan seperti yang dideskripsikan. Hal ini tidak hanya membawa kepada kemaslahatan yang bersangkutan tetapi membawa kebaikan pula kepada seluruh keluarga yang dengan poligami ini keutuhan rumah tangga menjadi terjaga.

### 3. Perceraian di Luar Pengadilan dalam Perspektif *al-Dharī'ah*

Metode *al-dharī'ah* adalah bagian dari metode *al-maṣlaḥah* sehingga dalam prosedur kerjanya ia lebih banyak meneruskan prosedur kerja *al-maṣlaḥah*. Hasil kajian *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebelumnya yaitu perceraian mesti diproses di persidangan, tetapi tetap mengakui cerai di luar pengadilan selama sesuai dengan aturan perceraian serta penghitungan idah dimulai sejak terjadinya talak. Dalam perspektif *al-dharī'ah* hasil kajian *al-maṣlaḥah al-mursalah* ini merupakan media atau wasilah yang dapat membawa kepada kebaikan atau kemaslahatan yang merupakan tujuan asasi hukum Islam. Oleh karena itu berdasarkan konsep *fatḥ al-dharī'ah* pihak pengadilan agama seharusnya dapat menerima seperti yang dihasilkan dari kajian di atas. Apabila meng-abaikan adanya perceraian di luar pengadilan dengan menganggap belum adanya perceraian kecuali setelah disidang, sepertinya lebih membawa kepada keburukan atau kemudaratan. Dalam salah satu kaidah fikih "فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المصلحة ولا نبالي بفوات المصلحة"[52] bahwa jika kemudaratan itu lebih besar daripada kemaslahatan maka kemaslahatan tersebut harus ditolak dan tidak perlu lagi memperhatikan kemaslahatan itu.

Begitu juga dengan persoalan ini, jika perceraian di luar pengadilan tidak diakui padahal telah mencukupi syarat dalam hukum Islam karena

---

[51] Shibīr, *al-Qawā'id al-Kullīyah*, 214-215. Secara umum syarat-syarat darurat ini juga dibahas oleh al-Suyūṭī. Lihat Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 84.

[52] Al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, Juz I, 68.

menganggap hanya pengadilan Agama yang memiliki wewenang tersebut, maka akan menimbulkan kemudaratan yang besar karena hal ini menyangkut hukum talak yang ada kaitannya dengan idah dan jumlah rujuk yang dibolehkan yang semuanya memiliki ketentuan tersendiri. Kendatipun harus diakui juga bahwa jika pengadilan agama tetap mengikuti peraturan yang telah ada, karena pada kenyataannya ada kemaslahatan di dalamnya, tetapi demi menghindari kemudaratan yang lebih besar maka langkah yang dilakukan adalah seperti yang ditawarkan di atas.

Upaya yang sambil dijalankan pula memberikan pengetahuan dan kesadaran kepada masyarakat bahwa proses di pengadilan agama tidak sesulit seperti yang dibayangkan. Oleh karena itu mensosialisasikan pentingnya perceraian yang diproses di pengadilan agama serta memberikan kemudahan-kemudahan dalam berperkara adalah tugas pemerintah khususnya pihak pengadilan agama. Dalam sebuah kaidah disebutkan "التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة"[53] bahwa aturan-aturan yang dibuat oleh pemerintah adalah untuk kemaslahatan masyarakat secara luas dan menyeluruh.

## G. Menyertakan Pertimbangan Etika dalam Penetapan Hukum

Salah seorang ulama Banjar yaitu Guru Nursyahid menjelaskan bahwa walaupun laki-laki tidak memiliki masa idah, tetapi jika ia ingin menikahi perempuan lain sementara istri yang dicerai masih dalam masa idah, maka lebih etis meminta izin kepada perempuan yang diceraInya. Hal ini dilakukan karena perempuan yang dalam masa idah tersebut masih berstatus sebagai istri.

Dalam hukum Islam (fikih) sebenarnya tidak ada keharusan pada suami untuk meminta izin kepada istri baik yang masih sebagai istri atau telah dicerai untuk menikah kembali dengan perempuan lain, karena di dalam hukum Islam secara normatif poligami dibolehkan tetapi dengan berbagai persyaratan ketat. Namun berbeda dengan Guru Nursyahid, ia lebih mengedepankan etika pada istri, bahkan kata etika ini diucapkannya secara eksplisit. Hal ini menunjukkan bahwa Guru Nursyahid memiliki keterbukaan dan semangat perubahan khususnya dalam hukum per-kawinan Islam. Di sini pun juga dapat dilihat bahwa ia memandang perempuan tidak seperti yang dapat diperlakukan sesuai kebutuhan, melainkan ditempatkan selayaknya sebagai seorang manusia yang patut dihormati seperti laki-laki.

[53] Al-Du'ās, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, 107.

Di samping itu sikap yang diperlihatkan ulama ini juga mengisyaratkan bahwa ia pun tunduk mengikuti aturan dalam hukum positif Islam Indonesia khususnya berkaitan dengan hukum perkawinan Islam.

Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa sebuah hukum akan lebih santun dan mudah diterima jika menyertakan pertimbangan etika. Di samping itu juga bahwa hukum yang baik dan lebih dapat menjadi solusi adalah bukan hanya melihat dari segi wajib atau haram suatu persoalan melainkan yang selalu menyertakan etika dalam memberikan pertimbangan. Hal seperti ini sebenarnya bukan merupakan persoalan yang asing bagi ulama Banjar yang dikenal lebih banyak bercorak tasawuf. Orang yang bergelut di dunia tasawuf cenderung memiliki pemikiran yang lebih lentur, luwes dan cair. Hal ini karena tasawuf berhubungan dengan etika, kesopanan, kesantunan, pantas dan tidak pantas, baik dan buruk. Beberapa hal ini tidak dibedakan baik berkaitan dengan Allah atau pun dengan manusia. Oleh karena itu apabila corak tasawuf ini menjadi identitas seorang ulama sedikit banyaknya corak tersebut mempengaruhi pada pemahaman dan pelaksanaan hukum Islam pada seorang ulama tersebut.

Etika sendiri merupakan perilaku ideal seorang manusia yang tujuannya adalah untuk mendapatkan kebaikan paling akhir yang tidak ada orientasi lain untuk mencari lebih dari kebaikan tersebut.[54] Dikaitkan dengan pergaulan suami istri, etika menjadi pedoman dasar dalam berperilaku dan berkomunikasi sehingga hubungan ini tetap terjalin dengan baik. Tujuan akhir dari hubungan suami istri ini adalah keharmonisan, kerukunan dan kebahagiaan. Begitu juga ketika hubungan ini tidak dapat dipertahankan lagi sehingga terjadi perceraian, berperilaku baik dengan mantan istri tetap dituntut karena hubungan tersebut tidak putus begitu saja setelah perceraian.

Pentingnya menyertakan pertimbangan etika dalam penetapan hukum, karena jika memahami konsep yang dibangun Fazlur Rahman tentang pentingnya memahami al-Qur'an secara integratif holistik, maka sudah dipastikan termasuk pula di dalamnya adanya peran etika dalam memberikan pertimbangan. Fazlur Rahman menggunakan pendekatan tersebut untuk memahami al-Qur'an, tentu lebih dapat diterapkan lagi pada hukum Islam.

Dalam memahami al-Qur'an, menurut Fazlur Rahman tidak hanya dilihat dari bahasa saja tetapi memahami pula kebiasaan-kebiasaan orang Arab pada masa Nabi. Begitu juga sebab-sebab turunnya ayat atau hadis

---

[54] Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat*, terj. Shofiyullah Mukhlas (Jakarta: Khalifa, 2005), 32.

Nabi dan aspek sosial dan sejarah tentang bagaimana orang memahami perintah di dalam al-Qur'an pada waktu itu.[55] Pemikiran ini akhirnya melahirkan pentingnya menggunakan pendekatan sosiologis dan historis[56] atau penegasan Abdullah Saeed yang terinspirasi dengan Fazlur Rahman disebut sebagai pendekatan kontekstual[57] bahkan juga pendekatan hermeneutik[58] dalam memahami al-Qur'an.

Hal yang perlu ditegaskan dari uraian di atas adalah etika dipastikan memiliki peran dalam memberikan pertimbangan penetapan hukum. Karena untuk dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentu berbagai faktor dihadirkan dan diselaraskan agar dapat memberikan kontribusi yang tujuan akhirnya adalah kebaikan.

Seorang suami yang ingin menikah kembali setelah menceraikan istrinya lebih etis minta izin kepadanya selama ia masih dalam masa idah menunjukkan betapa luhurnya hukum Islam. Perilaku suami ini meru-pakan kebaikan bagi seluruh keluarga dan kerabat lainnya semasa dalam waktu tunggu itu. Keputusan yang lebih baik lagi jika suami menahan diri untuk tidak menikah. Tindakan ini tampaknya sangat berhubungan dengan pemeliharaan maksud-maksud syarak. Oleh karena itu dapat ditegaskan bahwa meminta izin atau memilih menahan diri untuk tidak langsung menikah bagi laki-laki pasca bercerai dengan istrinya termasuk perbuatan memelihara *uṣūl al-khamsah* yaitu agama, akal, kehormatan & jiwa, keturunan dan harta.

Disebut dapat memelihara agama karena apabila tidak menyertakan etika maka bisa saja orang-orang di zaman sekarang menganggap agama Islam hanya berpihak pada laki-laki. Anggapan seperti ini dapat berakibat memudarnya rasa percaya pada keadilan ilahi yang akhirnya mempengaruhi iman, padahal dalam ayat-ayat Allah yang lain Islam sangat menghargai persamaan.[59] Ayat-ayat idah yang hanya diperuntukkan kepada kaum perempuan mestinya dipahami bahwa kondisi pada waktu itu tidak

---

[55] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 63.

[56] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4 (Oktober 1970), 329-330.

[57] Pendekatan kontekstual menekankan konteks sosial sejarah, politik, budaya dan ekonomi, baik di masa pewahyuan atau di masa sesudahnya. Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 3 dan 128.

[58] Dengan cara melakukan tafsir ayat dengan ayat lain secara tematik. Lihat Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", *Inquiry: Magazine of Events and Ideas* (Mei 1986), 45.

[59] Di antaranya lihat dalam al-Qur'an, 16: 97, al-Qur'an, 33: 36, al-Qur'an, 40: 40, dan al-Qur'an, 49: 11 dan 13.

memungkinkan untuk mewajibkan para suami menahan diri agar tidak langsung menikah. Pada zaman sekarang, walaupun tidak bermaksud menyatakan laki-laki memiliki idah tetapi menahan diri untuk sementara waktu karena menghormati akad nikah yang pernah diucapkan dan etika terhadap istri merupakan hal biasa dilakukan. Dengan semangat kaidah "لاينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان"[60] atau kaidah-kaidah yang sejenis, mestinya laki-laki dapat memaklumi dan menerima bahwa istri pun memiliki hak untuk dihormati.

Begitu juga berkaitan dengan pemeliharaan akal yang dalam persoalan ini berhubungan erat dengan pemeliharaan agama. Maksudnya dengan tidak menyertakan etika berakibat memudarnya rasa percaya pada keadilan ilahi yang kemudian berpotensi mempengaruhi iman, akhirnya terbentuklah pola berpikir yang selalu negatif dan selalu mendekati agama melalui pemikiran negatif. Hal seperti ini mesti dihindari dalam kehidupan manusia khususnya pada wanita yang dicerai.

Selanjutnya memelihara jiwa adalah berkaitan dengan kondisi psikologis istri yang dicerai ketika melihat suami langsung menikah dengan perempuan lain, sementara ia mesti menjalani masa idah. Hampir dipastikan kondisi psikologis istri memburuk dan rasa trauma dengan Islam juga semakin mendalam. Memelihara keturunan adalah berkaitan dengan rasa malu yang dirasakan anak terhadap perilaku ayahnya. Akhirnya, anak pun memandang bahwa rumah tangga orang tuanya tidak berbekas dan keberadaannya sebagai anak pun dianggap tidak memiliki arti. Hal ini secara tidak langsung memberikan contoh yang tidak baik kepada anak dan sangat mungkin timbul rasa dendam anak pada ayahnya atau kelak ia meniru seperti apa yang dilakukan ayahnya pada ibunya.

Beberapa hal yang digambarkan di atas sangat penting dihindari karena dapat berdampak tidak baik. Dalam sebuah kaidah "الضرر يزال" atau "الضرر يدفع بقدر الإمكان"[61] bahwa kemudaratan mesti ditolak secara semaksimal mungkin maka laki-laki (suami) sangat baik menahan diri pula untuk tidak mengadakan akad nikah. Barangkali pemikiran ini dipandang bertentangan atau mengandung kemudaratan, tetapi setidaknya kemudaratan yang lebih besar dapat dihindari walaupun dihalau melalui kemudaratan

[60] Al-Shaykh Aḥmad ibn al-Shaykh Muḥammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 227.

[61] Ibid., 207.

juga. Hal ini sebagaimana kaidah "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" [62] bahwa kemudaratan yang paling berat dapat dihilangkan dengan kemudaratan yang paling ringan.

Itulah metode-metode yang digunakan ulama Banjar dalam menjawab beberapa persoalan hukum perkawinan Islam. Dapat disimpulkan bahwa semua ulama Banjar selalu memulai pendapatnya dengan cara merujuk pada pendapat ulama terdahulu. Namun di antara ulama Banjar ini ada yang hanya menggunakan satu metode yaitu hanya berpedoman pada pendapat ulama tersebut, tetapi ada pula bahkan lebih banyak di samping masih menjadikan pendapat ulama terdahulu sebagai referensi yang memiliki fungsi beragam, juga mengemukakan pendapatnya dengan menggunakan metode-metode tertentu. Ulama Banjar yang menggunakan metode-metode ini ada yang secara langsung menyebut nama metode tertentu dalam *uṣūl al-fiqh*, ada pula menggunakan metode yang identik dengan metode dalam ilmu tersebut. Hal ini memperlihatkan bahwa metode-metode yang digunakan ulama Banjar cukup beragam dan secara tidak langsung juga menunjukkan adanya dinamika metode yang digunakan ulama Banjar dalam menjawab beberapa persoalan hukum perkawinan Islam.

[62] Ibid., 199.

# BAB 6

# Latar Belakang Ulama Banjar Menggunakan Metode-Metode Tertentu dalam Menanggapi Persoalan Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan

Dalam melakukan kajian terhadap latar belakang ulama Banjar menggunakan metode-metode tertentu untuk menetapkan status hukum suatu per-soalan, secara tidak langsung terikut serta juga kajian pada latar pemikiran masing-masing. Latar belakang penggunaan metode ini terbagi kepada dua macam yaitu alasan metodologis dan alasan internal dan eksternal.

## A. Alasan Metodologis

Hal-hal yang melatarbelakangi ulama Banjar menggunakan metode-metode tertentu dilihat dari alasan metodologis terbagi kepada tiga kelompok yaitu *qawlī bayānī*, *qawlī manhajī bayānī* dan *qawlī qiyāsī istiṣlāḥī*. Istilah-istilah ini merupakan istilah yang populer di masyarakat hukum Islam khususnya *qawlī*, *ilḥāqī* dan *manhajī* merupakan metode yang biasanya digunakan oleh Nahdlatul Ulama (NU), sementara *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* merupakan salah satu pemikiran ulama yang membagi macam-macam metode dalam *uṣūl al-fiqh*. Dalam tulisan ini beberapa istilah itu dipinjam untuk melihat latar belakang penggunaan metode-metode tertentu oleh ulama Banjar ketika menanggapi suatu persoalan dalam perkawinan Islam.

*Qawlī* adalah metode yang digunakan untuk menetapkan status hukum suatu persoalan dengan cara mempelajari permasalahan tersebut yang kemudian mencari jawaban yang tertulis di dalam kitab-kitab fikih mazhab yang empat atau mengikuti pendapat yang sudah ada pada mazhab-mazhab tertentu.[1] Artinya, melalui metode ini para ulama cukup melakukan *searching* terhadap produk-produk yang sudah ada atau sudah jadi yang kemudian langsung digunakan.

Penggunaan metode ini tidak sesederhana seperti yang dibayangkan karena adanya proses untuk mencari apakah pendapat itu disepakati ulama atau tidak, sehingga diperlukan proses yang lebih lanjut seperti melakukan kompromi (*taqrīr jamā'ī*) terhadap pendapat yang berbeda atau mencari pendapat yang terkuat (*arjaḥ*) di antara yang berbeda atau bahkan menetapkan pemberlakuan dua *qawl* alternatif (*fīh qawlāni* atau *al-aqwāl*) jika sama-sama kuat.[2]

Disamping *qawlī* ada dua metode lainnya *ilḥāqī* dan *manhajī* yang digunakan secara berjenjang. *Ilḥāqī* adalah metode yang mirip dengan metode *al-qiyās* khususnya dalam mencari persamaan kasus. Cara kerja metode ini menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak tertulis dalam kitab-kitab fikih (*mulḥaq bih*) dengan status hukum suatu persoalan yang tertulis dalam kitab-kitab fikih (*mulḥaq 'alayh*) karena adanya keserupaan kasus (*wajh al-ilḥāq*).[3] Selanjutnya metode *manhajī* adalah menetapkan status hukum suatu persoalan dengan cara mengikuti jalan dan pikiran serta menggunakan metode-metode penetapan hukum yang disusun oleh ulama-ulama *uṣūl al-fiqh.*[4]

Adapun *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* telah dibahas pada bab-bab sebelumnya. Intinya *bayānī* adalah kajian yang melihat dari faktor kebahasaan suatu teks nas dan dalam penerapannya terkadang digunakan secara tekstual, *qiyāsī* adalah penggunaan metode *al-qiyās* dan *al-istiḥsān*, sementara *istiṣlāḥī* adalah metode-metode *uṣūl al-fiqh* lainnya.

---

[1] Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU* (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), 364. Lihat pula Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 118.

[2] Masyhuri, Masalah Keagamaan, 364.

[3] Ibid., 367.

[4] Ibid., 364. Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 124.

## 1. *Qawlī Bayānī*

### a. Pendapat Ulama di berbagai Kitab Dipandang lebih Tinggi

Pada bahasan terdahulu disebutkan bahwa dalam menjawab suatu persoalan hukum perkawinan Islam, sebagian kecil ulama Banjar selalu merujuk pada pendapat ulama di berbagai kitab fikih khususnya dalam lingkar mazhab al-Shāfiʿī. Pendapat-pendapat ini dipandang layaknya sebagai hal yang selalu relevan dan final, sehingga masyarakat Muslim di zaman sekarang cukup mengikuti pendapat-pendapat yang telah ada.

Perlakuan sebagian kecil ulama Banjar ini terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu seperti yang diuraikan di atas, menunjukkan bahwa semua itu terjadi karena pendapat ulama di berbagai kitab fikih dipandang lebih baik, berkualitas dan memiliki kredibilitas yang tinggi jika dibandingkan dengan pemikiran-pemikiran ulama sesudahnya atau ulama-ulama di masa sekarang. Terlebih lagi pendapat-pendapat ulama yang ditulis sekarang bukan menggunakan bahasa Arab atau setidaknya menggunakan tulisan huruf Arab Melayu, sehingga nilai dari pendapat tersebut menjadi turun, kendati pun di dalamnya terdapat pemikiran-pemikiran yang berkualitas dan mencerahkan. Pada kenyataannya hampir tidak ditemukan Guru atau Tuan Guru (ulama) menggunakan kitab selain dari kitab yang berbahasa Arab dalam setiap *pangajian* atau *babacaan* (kajian keislaman menggunakan kitab) yang dilakukan di masyarakat Banjar, minimal mereka menggunakan kitab Arab Melayu.

Permasalahannya kitab-kitab yang digunakan itu khususnya dalam bidang hukum Islam, menggunakan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama yang hidup di masa taklid yaitu pada abad ke 7 H sampai abad 14 H, sementara ulama-ulama ini juga dianggap bertaklid kepada ulama-ulama sebelumnya. Hal ini dibuktikan bahwa kegiatan para ulama pada waktu itu berkisar antara membuat komentar (*sharḥ*) atau kutipan-kutipan pada redaksi-redaksi tertentu (*ḥāshiyah*) pada kitab-kitab sebelumnya.[5]

Apabila ulama-ulama di zaman sekarang menjadikan kitab-kitab tersebut sebagai referensi yang harus diikuti secara total, berarti mereka juga bertaklid kepada ulama yang bertaklid. Kendatipun tidak sepenuhnya dapat dikatakan bertaklid karena apabila menyimak kembali makna taklid tampaknya tidak tepat diarahkan kepada ulama Banjar ini. Makna taklid

[5] Lihat penjelasan kitab-kitab fikih yang digunakan ulama Banjar di awal-awal bab empat.

sendiri adalah mengikuti pendapat seseorang tanpa dasar[6] atau tidak memiliki kompetensi untuk mengetahui dasar, metode dan alasan adanya pendapat ulama yang diikuti. Orang yang tidak memiliki kompetensi tersebut disebut sebagai *muqallid* dan dengan demikian ia tidak dibolehkan untuk memberikan fatwa terhadap hal-hal yang tidak diketahuinya berkaitan dengan hukum-hukum Allah dan Rasul-Nya, atau bahkan hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam Islam.[7]

Para ulama penulis kitab yang hidup di masa taklid itu dan termasuk pula ulama Banjar khususnya yang menjadikan pendapat ulama terdahulu sebagai referensi dan pedoman utama, sepertinya tidak termasuk dalam pengertian taklid di atas. Mereka memahami dan menguasai kitab-kitab yang disebutkan serta mengetahui pula dasar-dasar hukum yang digunakan para ulama penulis kitab itu. Sepanjang yang diketahui, jika tidak dapat disebut mujtahid pada masalah-masalah tertentu, setidaknya mereka dapat digolongkan sebagai *muttabi'* yaitu orang-orang yang mengikuti pendapat ulama pada suatu persoalan hukum dengan mengetahui dasar-dasar dan metode-metode yang digunakan ulama yang diikuti.[8]

Permasalahan yang berkaitan dengan sebagian kecil ulama Banjar ini, mereka hanya mengikuti dan memedomani pendapat itu, sehingga jika dilihat dari pendapat lain bahwa orang yang mengikuti suatu pendapat dan tidak mengikuti pendapat lain selain dari imamnya serta memperlakukan pendapat-pendapat itu seolah-olah nas syarak sendiri, maka sikap ini termasuk taklid.[9] Memang perilaku sebagian kecil ulama Banjar ini menimbulkan berbagai kemungkinan penafsiran, bisa jadi karena disiplin keilmuan yang ditekuni selama ini bukan pada hukum Islam, atau bisa jadi hanya menguasai pengetahuan hukum Islam klasik di satu mazhab, sementara tidak atau belum pernah mengaitkan pemikiran tersebut kepada persoalan hukum kontemporer, atau bahkan seperti anggapan sebelumnya yaitu adanya kefanatikan pada pendapat ulama dalam mazhab tertentu.

Tiga kemungkinan di atas sangat mungkin terjadi pada setiap orang dan tidak terkecuali pada orang yang sudah diakui masyarakat sebagai

---

[6] Muḥammad Sulaymān 'Abd al-Lāh al-Ashqar, *al-Futyā wa Manāhij al-Iftā'* (Kuwait: Maktabat al-Manār al-Islāmīyah, 1976), 29.

[7] Ibid., 30.

[8] Al-'Ulūm, *al-Taqlīd fī al-Sharī'ah*, 34. Al-Shashrī, *al-Taqlīd wa Aḥkāmuh*, 31.

[9] Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum*, Vol. I, 81. Lihat juga 'Āmir Sa'īd al-Zībārī, *Mabāhith fī Aḥkām al-Fatwā* (Beirut-Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 1995), 52.

ulama. Ketika diajukan suatu persoalan yang bukan merupakan bidang kajian selama ini, maka posisi seseorang tersebut dalam keadaan tidak menguasai ilmu itu kecuali hanya sekedar di permukaan sehingga penjelasan yang diberikan tidak tuntas. Hal yang sama juga walaupun mempelajari hukum Islam sementara yang dikaji hanya satu pemikiran dalam satu mazhab dan tidak pernah masuk ke dalam perbandingan mazhab serta tidak menguasai betul ilmu *uṣūl al-fiqh* bahkan tidak pernah pula mengaitkan dengan kenyataan di masyarakat, maka posisi orang tersebut pun juga tidak berbeda dengan kemungkinan sebelumnya.

Adapun kemungkinan yang ketiga yaitu fanatisme bermazhab merupakan persoalan yang cukup mengundang berbagai pertanyaan. Mengapa fanatisme itu tidak langsung kepada Imam al-Shafi'ī atau imam-imam pembangun mazhab yang lain. Apakah bahasan dalam kitab-kitab misalnya *Ḥāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn* atau *Ḥāshiyat al-Bayjūrī* lebih lengkap atau lebih dapat menjawab persoalan-persoalan sekarang. Semua pertanyaan itu tidak dapat dijawab secara pasti, tetapi apabila dilihat dari masa hidup para ulama khususnya penulis kedua kitab di atas sepertinya tidak terlampau jauh dari kehidupan ulama di zaman sekarang yaitu kurang lebih antara seratus tahun sampai seratus tiga puluh tujuh tahun, sehingga sangat mungkin persoalan-persoalan yang dibahas pada kedua kitab itu masih terjadi di zaman sekarang atau paling tidak semacam adanya persamaan kasus yang dihadapi sehingga dapat menyamakan dengan ketetapan yang terdapat dalam kitab. Namun demikian tentu tidak sepenuhnya dapat berpegang kepada kedua kitab itu atau kitab-kitab lain yang lebih tua dari keduanya karena akan banyak persoalan yang tidak dapat dijawab apabila hanya bersandar pada kitab-kitab tersebut.

Berlepas dari apakah disiplin ilmu yang dikuasai sesuai atau tidak tetapi pada kenyataannya sebagian kecil ulama Banjar lebih berpegang teguh pada pendapat para ulama terdahulu. Kendatipun dalam menyampaikan pendapatnya sebagian kecil ulama Banjar ini menyertakan pula dengan dasar-dasar hukum baik dari al-Qur'an atau hadis, tetapi disampaikan secara *bayānī* atau secara apa adanya dan cenderung normatif serta tekstual. Hal ini menunjukkan bahwa pola berpikir mazhab khususnya pada mazhab al-Shāfi'ī sangat mengakar bahkan menjadi kurikulum di beberapa pondok pesantren di Kalimantan Selatan.[10]

[10] Sukarni, "Paradigma Bermazhab, 84.

Pernyataan ini bukan bermaksud untuk berlepas dari mazhab atau tidak bermazhab. Hal ini justru lebih berbahaya karena bisa jadi di antara orang-orang yang mengaku tidak bermazhab adalah orang-orang awam. Mereka berupaya untuk tidak bertaklid kepada ulama tetapi karena tidak memiliki kompetensi untuk berijtihad atau setidaknya melakukan pengkajian pada masalah-masalah tertentu, dipandang lebih mengkhawatirkan akan terjadi kekacauan dalam pelaksanaan hukum Islam.[11]

Dalam mengkaji suatu persoalan hukum Islam, penelusuran pendapat ulama (*qawlī*) yang tertulis di berbagai kitab dipandang penting. Kendatipun diyakini bahwa persoalan tersebut belum pernah ditulis para ulama di berbagai kitab, tetapi masih ada upaya yang dapat dilakukan untuk mencari persamaan antara persoalan yang baru dihadapi dengan persoalan yang tertulis di berbagai kitab (*ilhāqī*).

Pentingnya menelusuri pendapat-pendapat ulama ini karena ia merupakan pedoman dalam berpendapat dan sebagai tanda ketersambungan ilmu. Di samping itu pendapat-pendapat ulama terdahulu juga dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan (*muqāranah*) dan bahkan sebagai objek analisis yang hasilnya dapat dijadikan untuk memperkuat hasil kajian yang dilakukan atau mengkritisi yang tentu disertai dengan berbagai alasan dan metodologi yang cukup.

Disebut sebagai pedoman karena pendapat-pendapat itu dapat dijadikan sebagai kompas atau arah dalam mengkaji persoalan hukum yang dihadapi dan yang pasti seorang peneliti menjadi kaya referensi. Ia dapat mengetahui kecenderungan dari pendapat-pendapat itu dan dibantu dengan ilmu sejarah akhirnya dapat diketahui pula alasan-alasan atau hal-hal yang melatarbelakangi timbulnya pendapat tersebut. Dilengkapi pula dengan pengetahuan lainnya di antaranya *uṣūl al-fiqh* menjadi penyebab diketahuinya dasar-dasar dan metode-metode yang digunakan ulama. Di samping itu juga apabila pendapat-pendapat ini masih dipandang relevan untuk diterapkan yang tentu sebelumnya telah dilakukan pengkajian secara metodologis, maka pendapat-pendapat tersebut pun dapat diterapkan dalam kehidupan.

Disebut sebagai tanda ketersambungan ilmu adalah merupakan alasan yang logis yang di dalamnya juga memuat etika dan penghormatan terhadap ulama (guru). Hal ini merupakan fakta bahwa pengetahuan berpindah dari

[11] Lihat Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Lāmadhhabīyah Akhṭar Bidʻah Tuhaddid al-Sharīʻah al-Islāmīyah* (Suriah-Damaskus: Dār al-Fārābī, 2005), 17.

generasi ke generasi dan perpindahan tersebut disampaikan baik secara lisan atau pun tulisan sehingga terjadinya ketersambungan ilmu pengetahuan. Seseorang dapat saja menyatakan bahwa ia dapat memahami al-Qur'an dan hadis nabi secara langsung tanpa melalui *wasīlah* para ulama di berbagai generasi. Namun apakah ia dapat bertahan secara konsisten tanpa adanya pedoman dan kaidah-kaidah yang dibangun oleh para ulama di berbagai generasi, sehingga dapat memahami makna eksplisit dan implisit beserta interpretasinya termasuk pula *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*.

Konsistensi itu sepertinya sulit dipertahankan karena tampaknya sangat sulit bagi seseorang apabila hanya mengandalkan kemampuannya tanpa berpedoman pada pendapat ulama atau tanpa menggunakan kaidah-kaidah yang telah diakui. Logikanya adalah belajar membaca al-Qur'an saja tanpa harus memahami maknanya, dibutuhkan seorang guru baik guru secara langsung atau pun guru dalam bentuk tulisan, terlebih lagi untuk memahami makna dan tafsir serta takwil beserta keilmuan-keilmuan lainnya. Oleh karena itu kedudukan ulama (guru) dipandang penting yang tidak hanya dilihat dari segi ketersambungan ilmu pengetahuan semata atau karena faktor etika dan penghormatan kepada ulama (guru), tetapi terjadinya dinamika dan perkembangan perjalanan ilmu pengetahuan justru karena ketersambungan ini.

Selanjutnya pendapat-pendapat ulama dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan (*muqāranah*). Pendapat ulama pasti dipelajari yang idealnya tidak langsung dikutip tetapi dipelajari yang salah satunya dibandingkan dengan pendapat-pendapat ulama lainnya. Selain itu pendapat tersebut juga dapat dijadikan sebagai bahan pemikiran untuk membandingkan situasi dan kondisi ketika pendapat tersebut difatwakan dengan situasi dan kondisi di masa sekarang. Dengan perbandingan ini dapat dikaji tentang kecocokan antara sosial budaya di daerah tempat tinggalnya ulama yang memiliki pendapat dengan sosial budaya masyarakat Islam di daerah lain. Apabila tidak terdapat kecocokan, dipastikan ada pendapat yang lebih relevan atau bahkan melakukan pengkajian ulang secara metodologis.

Oleh karena itu pendapat-pendapat ulama terdahulu mestinya dapat pula dijadikan sebagai objek analisis, karena pendapat tersebut walaupun memiliki dasar hukum dan kaidah-kaidah ijtihad tetapi tetap saja merupakan hasil dari pemahaman para ulama. Pemahaman ini pun tampaknya tidak luput dari pengaruh keilmuan, wawasan, pengalaman dan sedikit banyaknya juga faktor sosial budaya pada waktu itu. Ketika analisis

dilakukan dan harus terjadi perubahan, bukan berarti merubah dasar-dasar hukum yang berasal dari al-Qur'an dan hadis Nabi atau merubah kaidah-kaidah penetapan hukum tersebut sebagaimana pernah pula disebutkan pada bahasan-bahasan sebelumnya, tetapi hanya merubah produk hukum berupa status hukum suatu persoalan (fikih). Perubahan pada hukum Islam (fikih) merupakan hal yang normal karena disamping bukan berkedudukan sebagai sumber seperti al-Qur'an dan hadis, juga agar hukum tersebut dapat diterapkan sesuai dengan semangat masyarakat Islam di setiap masa, sehingga hukum Islam pun menjadi solusi yang membawa kemaslahatan secara menyeluruh.

Dalam melakukan analisis dipastikan adanya proses kritik dan dukungan berjalan secara bersamaan. Kritikan dan dukungan relatif tidak terlepas dari rasa ilmiah subjektif masing-masing peneliti, tetapi semua itu dapat menjadi objektif apabila dilakukan dengan tahapan-tahapan ilmiah berdasarkan kajian metodologis melalui kaidah-kaidah penetapan hukum Islam.

Itulah beberapa uraian sebagai alasan pendapat para ulama dipandang penting untuk ditelusuri. Namun penelusuran berbagai pendapat ulama ini tidak berhenti hanya dijadikan sebagai referensi atau hanya mengutip pendapat. Jika di antara pendapat tersebut ada yang kurang relevan lagi atau diperlukan pengembangan lebih lanjut maka ia harus dikaji dengan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang berintegrasi pula dengan keilmuan lainnya. Semua itu bertujuan untuk pengembangan hukum Islam itu sendiri dan upaya ini harus dilakukan di setiap generasi agar hukum Islam seperti yang sering dikemukakan dapat memberikan ketenteraman, kemaslahatan, kebaikan dan keadilan yang sebenarnya secara menyeluruh.

Pendapat-pendapat ulama yang di antaranya ada tidak digunakan lagi atau mengalami pengembangan, bukan berarti dianggap sebagai pendapat yang tidak laku atau dianggap sebagai tindakan yang merendahkan pendapat tersebut. Semua itu tentu ada argumentasi dan latar belakang yang kuat membuat pendapat tersebut tidak diikuti lagi. Oleh karena itu sikap ini tidak dapat dikategorikan sebagai merendahkan terlebih lagi mengkerdilkan ulama, karena dalam tulisan ini pun secara tegas menyatakan pentingnya menghormati ulama. Namun yang dimaksudkan di sini adalah yang harus disadari bahwa manusia memiliki keterbatasan dan untuk mencapai hasil yang maksimal perlu adanya tindakan saling mendukung di setiap generasi. Tindakan tersebut tidak lain adalah melakukan pengkajian atau penelitian

secara terus menerus tiada henti. Tujuannya, agar hukum Islam dapat berdialog dengan zaman juga sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah dengan cara menggunakan kompetensi yang di-anugerahkan-Nya kepada setiap manusia.

Berdasarkan hal tersebut ditegaskan kembali bahwa yang dimaksud di sini bukan merendahkan atau mengkerdilkan pendapat dan eksistensi ulama. Pendapat-pendapat ulama terdahulu di samping menjadi pedoman juga sangat berjasa sebagai dasar pijakan pengembangan keilmuan hukum Islam lebih lanjut. Ilmu atau hukum Islam yang berkembang pada masa sekarang tidak datang secara tiba-tiba tanpa adanya runut keilmuan sebelumnya. Dikatakan dalam bahasa lain pendapat-pendapat yang paling baik saat ini dan kaidah-kaidah atau teori-teori besar yang digunakan saat ini tidak terlepas dari jasa keilmuan sebelumnya. Oleh karena itu Sir Isaac Newton mengatakan "Aku dapat melihat ke depan karena aku berdiri di atas bahu raksasa". [12] Jika diterjemahkan "berdiri di atas bahu raksasa" adalah berpijak pada pendapat-pendapat ulama besar beserta dengan kaidah-kaidah atau metode-metode yang mereka susun sehingga dapat mengembangkan keilmuan hukum Islam, bahkan pengembangan teori untuk masa sekarang dan selanjutnya.

Dapat disimpulkan bahwa bermazhab atau menggunakan metode *qawlī* dipandang penting sebagaimana yang dilakukan ulama Banjar. Namun bukan berhenti sebagai pengutip, terlebih lagi memperlakukan pendapat ulama terdahulu itu seperti pendapat yang final dan tidak dapat berubah seperti halnya teks-teks nas. Pendapat para ulama terdahulu –tidak hanya berasal dari mazhab tertentu- sangat penting sebagai pedoman dalam berpendapat, sebagai tanda ketersambungan ilmu, sebagai bahan perbandingan (*muqāranah*), sebagai objek analisis baik untuk memperkuat atau mengkritisi. Oleh karena itu mesti diteruskan dengan pengkajian lebih lanjut dan agar kajian dapat dilakukan secara terarah serta dapat dipertanggungjawabkan walaupun terdapat perbedaan pendapat, harus menggunakan metode-metode yang terdapat dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.

### b. Aturan Agama lebih Tinggi dari Aturan Negara

Ulama Banjar yang tetap menjadikan pendapat para ulama terdahulu sebagai referensi utama bahkan sebagai pendapat yang final dan digunakan

---

[12] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media Group, 2004), A-12.

di setiap zaman juga membedakan antara urusan Islam dan urusan negara sebagaimana dideskripsikan sebelumnya. Pembedaan ini sangat mungkin disebabkan karena sebagian kecil ulama memandang bahwa aturan agama lebih tinggi dari aturan negara.

Di saat melakukan penggalian data, seringkali terdengar bahwa sebagian kecil ulama Banjar ini menggunakan redaksi misalnya urusan agama harus didahulukan daripada urusan dunia atau ada pula ucapan yang menyatakan apabila unsur ukhrawi sudah terpenuhi maka unsur duniawi sudah tidak menjadi masalah dan hanya sebagai pendukung saja. Ucapan ini digunakan di antaranya ketika menjelaskan bahwa rukun akad nikah yang ditentukan ulama sebagai urusan agama atau unsur ukhrawi, sementara pencatatan sebagai urusan dunia atau unsur duniawi.

Jika ucapan di atas dilihat secara umum, tampaknya tidak memerlukan diskusi yang cukup panjang. Namun berbeda jika hukum Islam atau fikih disamakan dengan agama (*al-sharī'ah*), tentu diperlukan klarifikasi dan konfirmasi kembali bahwa hukum Islam adalah bagian dari agama Islam sehingga ia sangat berbeda dan bukan berkedudukan sebagai agama.

Perbedaan tersebut sangat jelas dan tidak terdapat hal-hal yang menjadi multi tafsir dalam membedakan keduanya. Agama atau *al-sharī'ah* (al-Qur'an dan hadis) lebih merepresentasikan kepada makna *heavenly* yakni bersifat ilahiah sebagai pembuat atau pencipta hukum, sementara hukum Islam (fikih) lebih merepresentasikan kepada makna *cognitive* yakni proses yang dilakukan manusia untuk memahami hukum.[13] Dalam perkataan lain agama bersifat ilahiah, bersumber dari Allah, tetap dan tidak berubah serta mencakup aspek-aspek moral, hukum, sosial dan spiritual sehingga ia berkedudukan sebagai akar (fundamental). Berbeda dengan hukum Islam (fikih) yang bersifat manusiawi, merupakan produk pemahaman dan penafsiran ulama, sebagai produk maka dapat berubah mengikuti zaman dan keadaan-keadaan yang ada, hanya memuat aspek hukum dan hanya berkedudukan sebagai cabang atau ranting serta bukan sebagai akar sebagaimana agama. [14]

Ringkasnya hukum Islam (fikih) adalah sebagai hasil kognisi para ulama (*fī dhihn al-faqīh*) yang sangat mungkin memiliki kekurangan dan kelemahan. Di samping itu satu hal yang tidak dapat dihindari terkait pula

[13] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy*, 57.

[14] Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford, 2003), 34.

dengan nilai relevansi hukum Islam (fikih) tersebut untuk kehidupan sekarang, sehingga pemahaman-pemahaman baru dalam hukum Islam (fikih) termasuk pula pada *uṣūl fiqh* adalah sebagai hal yang diperlukan atau menjadi keharusan di zaman sekarang.

Betapa kekacauan ini akan terjadi jika hukum Islam (fikih) dianggap sebagai agama karena anggapan tersebut sangat berdampak kepada hal-hal lain yang salah satunya adalah tentang akidah. Ketika terjadi perbedaan pandangan, orang yang memahami hukum Islam sebagai agama cenderung akan menyalahkan orang yang berbeda dengan mereka dan mengklaim bahwa mereka berada di posisi yang paling benar, sementara yang lainnya salah bahkan kafir. Saling mengkafirkan dan mengklaim kebenaran antar kelompok hampir dipastikan akan selalu terjadi yang dapat membawa pada peristiwa berdarah sebagaimana peristiwa antar mazhab pada masa silam. Semua ini karena kekeliruan dan ketidakmampuan memahami atau membedakan antara hukum Islam (fikih) dan agama.

Masyarakat yang hidup di zaman sekarang dan termasuk pula ulama Banjar tentu menginginkan kebaikan dan kedamaian serta keteraturan bahkan kelurusan dalam pelaksanaan hukum. Oleh karena itu tentu tidak mungkin pula mengeluarkan pendapatnya dengan tujuan membuat terjadinya instabilitas. Kendatipun pemahaman yang dimiliki selama ini "terlanjur" menyamakan antara agama dan hukum Islam atau menganggap sama keduanya, tentu hal itu disebabkan karena faktor-faktor lain yang tidak dapat pula ditentukan secara jelas di sini. Ringkasnya penyamaan antara agama dan hukum Islam (fikih) harus dihilangkan karena perbedaan keduanya sangat kontras dan apabila masih terjadi sangat mungkin adanya infiltrasi dari pemikiran-pemikiran lain.

Pentingnya menyadari perbedaan antara hukum Islam (fikih) dengan agama karena siapa pun tidak akan menerima pikiran manapun atau membuka wawasannya selama masih terkungkung dalam pemahaman sebelumnya atau pemahaman yang selama ini diikuti. Pendapat-pendapat yang sama-sama dikemukakan ulama terdahulu pun jika berbeda dengan pendapat yang diikuti selama ini masih dipandang salah atau tidak sempurna seperti yang diikutinya, maka sangat mungkin tidak menerima sama sekali pendapat-pendapat ulama di zaman sekarang baik yang masih dalam bentuk koleksi buku atau pun telah diformalisasikan menjadi instruksi, peraturan atau undang-undang.

Hal ini menunjukkan bahwa pola berpikir yang digunakan masih seperti pola pikir di abad kemunduran Islam, padahal hukum positif Islam berkedudukan sama dengan hukum Islam (fikih). Keduanya sama-sama dirumuskan oleh ulama yang berkompeten. Namun hukum Islam (fikih) dirumuskan para ulama yang hidup di periode-periode Islam yang lalu dengan situasi dan kondisi yang terjadi pada waktu itu, sementara hukum positif Islam dirumuskan oleh ulama yang hidup di zaman sekarang dengan situasi dan kondisi saat ini. Di samping itu dalam perumusan hukum positif Islam ini, orang-orang yang tergabung di dalamnya adalah kumpulan para ulama sehingga peluang untuk melakukan kekhilafan relatif kecil karena setiap proses dipastikan diperoleh melalui diskusi mendalam antar ulama, sementara dalam kitab-kitab klasik dirumuskan oleh masing-masing ulama secara individu.

Dengan kedudukan yang sama ini maka seyogyanya hukum positif Islam juga dipandang sebagai bagian dari hukum Islam (fikih) yang terintegrasi. Keduanya tidak berbeda dan tidak ada yang lebih tinggi karena keduanya dihasilkan dari proses ijtihad ulama. Perbedaan di antara keduanya hanya terjadi bahwa hukum Islam (fikih) masih tersimpan sebagai karya individu atau beberapa ulama, sementara hukum positif Islam merupakan aturan yang dihasilkan dari ijtihad para ulama. Keduanya hanya berbeda dengan agama bahwa hukum Islam (fikih) atau hukum positif Islam bersifat manusiawi, sementara agama bersifat ilahiah.

## 2. *Qawlī Manhajī Bayānī*: Keterikatan pada Persyaratan Ijtihad

Dilihat dari faktor di atas bahwa di samping masih merujuk pada pendapat ulama terdahulu (*qawlī*), sebagian besar ulama Banjar ini juga mengkaji persoalan perkawinan Islam melalui perspektif mereka sendiri yang didukung dengan metode-metode tertentu (*manhajī*), hanya saja sebagian dari sebagian besar ulama Banjar ini masih terkesan normatif dan terikat dengan dalil-dalil yang dikemukakan (*bayānī*).

Adanya model seperti ini sangat dimungkinkan karena melihat berat dan komplitnya syarat-syarat yang harus dipenuhi bagi orang yang ingin berijtihad. Syarat-syarat ini digulirkan secara terus menerus di setiap kesempatan hingga akhirnya menjadi semacam doktrin yakni apabila ada orang yang ingin menjawab persoalan-persoalan hukum Islam, dipandang cukup merujuk ke beberapa kitab fikih yang telah disusun para ulama terdahulu. Kitab-kitab tersebut ditulis dengan hati-hati oleh para ulama sehingga menjadi kitab *mu'tabar* (diakui) yang patut untuk dijadikan

sebagai rujukan. Pandangan seperti inilah yang tampaknya menjadi salah satu alasan keterikatan ulama Banjar dengan syarat-syarat ijtihad.

Adapun syarat-syarat ijtihad itu adalah mesti menguasai berbagai cabang ilmu yang berhubungan dengan ijtihad seperti mengerti bahasa Arab, menguasai ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis nabi dengan kisaran jumlah yang diperdebatkan, menguasai ilmu al-Qur'an, menguasai ilmu hadis, menguasai *nāsikh mansūkh*, *al-muḥkam*, *al-mutashabbih*, menguasai *asbāb al-nuzūl*, *asbāb al-wurūd*, menguasai ilmu *uṣūl al-fiqh* termasuk memahami *maqāṣid al-sharī'ah* yang merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh* serta hukum-hukum yang telah menjadi *ijmā'* ulama.[15]

Apabila berpedoman dengan syarat-syarat yang disebutkan di atas dan menjadikannya sebagai standar dalam berijtihad, mungkin sangat sulit menemukan ulama (mujtahid) di zaman sekarang yang dapat memenuhi kriteria-kriteria itu, karena persyaratan itu hanya diperuntukkan bagi *al-mujtahid al-muṭlaq* (pembangun mazhab seperti imam yang empat).[16] Jika ada yang dapat menjadi mujtahid mutlak pada zaman sekarang tentu sangat diperlukan, tetapi jika belum ditemukan sementara ada persoalan-persoalan tertentu dalam hukum yang memerlukan kepastian sehingga dapat menjadi referensi bagi masyarakat Muslim, tentu pengkajian tersebut wajib dilakukan.

Dengan mempertimbangkan kemampuan setiap manusia tidak sama maka untuk menghadapi problem ini para ulama *uṣūl al-fiqh* membuat tingkatan-tingkatan para mujtahid. Dengan tingkatan tersebut para ulama pun dapat berperan sesuai dengan tingkatannya untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam, termasuk persoalan perkawinan Islam. Syarat-syarat yang ditentukan pun tidak seberat *al-mujtahid al-muṭlaq*, sehingga pada persoalan-persoalan tertentu tidak harus semua bidang ilmu dikuasai oleh seorang ulama. Ia hanya disyaratkan menguasai ilmu yang berhubungan dengan persoalan yang dikaji sesuai dengan tingkatan kompetensinya sebagai mujtahid.[17]

Di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* istilah-istilah yang dipakai untuk menamakan tingkatan mujtahid ini sangat variatif, tetapi justru dengan

---

[15] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm*, 342-344. Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Vol. VI, 21-26. Nādiyah Sharīf al-'Umarī, *al-Ijtihād fī al-Islām: Uṣūluh Aḥkāmuh Āfātuh* (Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 64-111.

[16] Al-Subkī, *Jam'u al-Jawāmi'*, 118. Al-'Umarī, *al-Ijtihād fī al-Islām*, 116.

[17] Ibid., 116. Al-Zuhaylī, *al-Wajīz fī Uṣūl*, 236. Al-Ashqar, *al-Futyā wa Manāhij al-Iftā*, 31-32.

istilah-istilah yang beragam itu menunjukkan bahwa ijtihad dibolehkan pada masalah-masalah tertentu. Tingkatan tersebut terbagi dua yaitu *al-mujtahid al-muṭlaq* dan *al-mujtahid ghayr al-muṭlaq. Al-mujtahid al-muṭlaq* terbagi kepada dua tingkatan yaitu *al-mujtahid al-muṭlaq al-mustaqil* dan *al-mujtahid al-muṭlaq ghayr al-mustaqil.* Adapun *al-mujtahid ghayr al-muṭlaq* terbagi kepada tiga tingkatan yaitu *mujtahid al-takhrīj, mujtahid al-tarjīḥ dan mujtahid al-futyā.*

*Al-mujtahid al-muṭlaq al-mustaqil* yaitu mujtahid yang menyusun kaidah-kaidah (metode) ijtihad sendiri untuk digunakan dalam *istinbāṭ* atau penetapan hukum tanpa menggunakan kaidah-kaidah di luar dari mazhabnya. Mereka ini adalah imam yang empat. [18] *Al-mujtahid al-muṭlaq ghayr al-mustaqil* yaitu ulama-ulama yang sebenarnya memiliki kompetensi untuk menjadi *al-mustaqil* (berijtihad di berbagai persoalan) tetapi mereka memilih tidak menyusun kaidah-kaidah sendiri, sehingga ketika berijtihad mereka menggunakan kaidah-kaidah yang disusun imamnya. [19]

*Mujtahid al-takhrīj* adalah ulama-ulama yang mengikatkan diri pada mazhab imamnya seraya menggunakan kaidah-kaidah imamnya untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam atau menyelesaikan suatu kasus yang tidak terdapat dalam mazhab imamnya.[20] Proses kajian yang dilakukan adalah *pertama*, menggunakan metode-metode *uṣūl al-fiqh* yang dirumuskan imamnya untuk menetapkan status suatu persoalan hukum atau *kedua* dengan cara mencari persamaan kasus yang terdapat pada pendapat-pendapat imamnya. Cara yang kedua ini disebut juga "التخريج على نص الإمام أو تخريج الفروع على الفروع", [21] relatif sama dengan metode *ilḥāqī* yang digunakan Nahdlatul Ulama di Indonesia, tetapi di dalam ijtihad *takhrijī* ini ada pula seperti pilihan pertama yaitu pengkajian secara *manhajī* (menggunakan kaidah-kaidah imamnya yaitu metode-metode *uṣūl al-fiqh* yang dirumuskan imamnya) dalam menetapkan status hukum suatu persoalan.

*Mujtahid al-tarjīḥ* adalah ulama-ulama yang termasuk menguasai beberapa pendapat imam mazhabnya dan memahami pula beberapa kaidah

---

[18] Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 1107. Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 309-310.

[19] Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 1108.

[20] Ibid.

[21] Ibid. Musfir ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Qaḥṭānī, *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhīyah al-Mu'āṣarah* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2003), 186. Lihat juga Syukur, *Perbandingan Mazhab*, 23. Syukur, *Pengantar Ilmu*, 246.

yang digunakan imamnya dalam ber-*istinbāṭ*, tetapi belum sepenuhnya memahami secara keseluruhan baik pendapat-pendapat imam atau kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* imam yang diikuti. Oleh karena itu mereka tidak memiliki pendapat sendiri, tetapi mampu menganalisis dan men*tarjīḥ* (menguatkan) di antara kaidah-kaidah imamnya atau mampu pula men*tarjīḥ* di antara pendapat-pendapat imamnya. Begitu juga mereka mampu men*tarjīḥ* salah satu pendapat imam mazhab dari pendapat para muridnya atau pendapat imam mazhab lainnya.[22]

*Mujtahid al-futyā* adalah ulama-ulama yang mampu memahami pendapat-pendapat imam mazhabnya dan dasar-dasar yang digunakan imamnya sehingga dapat menjelaskan pendapat-pendapat tersebut kepada orang lain. Namun mereka kurang menguasai seberapa kuatnya dasar hukum yang digunakan imamnya sehingga tidak dapat menentukan pendapat yang terkuat.[23] Secara otomatis mereka juga tidak menguasai penggunaan dalil-dalil atau metode-metode penetapan hukum (*uṣūl al-fiqh*) yang digunakan imamnya. Oleh karena itu ada yang memasukkan *mujtahid al-futyā* ini sebagai *al-muqallidūn*[24] (bertaklid), bahkan disebut "ليس مفتيا فى الحقيقة بل هو ناقل لفتوى"[25] yakni bukan mufti sebenarnya tetapi hanya mengutip fatwa yang relatif mirip dengan metode *qawlī*. Berlepas dari adanya pendapat tersebut, yang jelas di antara ulama memang ada yang menyatakan *mujtahid al-futyā* sebagai mujtahid di tingkatannya.

*Al-mujtahid ghayr al-muṭlaq* khususnya *mujtahid al-takhrīj* (*mujthid al-muqayyad*) dan *mujtahid al-tarjīḥ* harus ada di sepanjang zaman, karena persoalan-persoalan baru selalu bermunculan sehingga diperlukan penyelesaian secara metodologis.[26] Dalam hal ini termasuk juga persoalan-persoalan klasik yang masih diperlukan pengkajian di masa sekarang, salah satunya seperti yang menjadi persoalan dalam tulisan ini. Keharusan untuk berijtihad di sepanjang zaman ini dapat dilakukan secara individu (*fardī*) dan dapat pula dilakukan secara kolektif (*jamā'ī*), dengan cara mengumpulkan orang-orang yang memiliki keahlian di beberapa bidang ilmu, baik agama atau pun ilmu non agama untuk menjawab suatu persoalan

[22] Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 1108-1109. Al-Qaḥṭānī, *Manhaj Istinbāt*, 197. Lihat juga Syukur, *Perbandingan Mazhab*, 23. Syukur, *Pengantar Ilmu*, 246.

[23] Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, 1109. Al-Qaḥṭānī, *Manhaj Istinbāt*, 203.

[24] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 317.

[25] Ḥasb al-Lāh, *Uṣūl al-Tashrī'*, 91.

[26] Syukur, *Mode Ijtihad Masa*, 7.

hukum Islam[27] dan seperti inilah yang harusnya dilakukan oleh para ulama di zaman sekarang.

Namun apabila masih terpaku pada beratnya syarat-syarat ijtihad yang kemudian hanya mengandalkan pendapat-pendapat ulama di beberapa kitab fikih yang dipandang *mu'tabar*, hampir dipastikan ada beberapa persoalan hukum Islam yang tidak dapat dijawab secara tuntas. Terutama persoalan-persoalan kontemporer yang tidak ada di masa ulama-ulama penulis kitab atau persoalan klasik yang mengandung permasalahan di masa sekarang.

Ringkasnya ijtihad masih dapat dilakukan setidaknya pada tingkatan *al-mujtahid ghayr al-muṭlaq* untuk menjawab persoalan-persoalan di masa sekarang. Ijtihad dalam tingkatan yang dimaksud dapat dilakukan baik secara individu atau pun secara kolektif (*jamā'ī*) dengan cara mengumpulkan beberapa orang yang memiliki kompetensi yang beragam sesuai dengan kebutuhan pada suatu kasus.

### 3. *Qawlī Qiyāsī - Istiṣlāḥī*: Kesadaran Pentingnya Perubahan demi Kemaslahatan Menyeluruh

Sebagaimana sub bahasan keterikatan pada persyaratan ijtihad yang lalu, ulama Banjar dalam sub bahasan ini juga masih menjadikan pendapat ulama terdahulu sebagai referensi (*qawlī*), tetapi sebagian besar dari mereka menggunakan metode-metode tertentu (*manhajī*) baik secara langsung menggunakan metode ilmu *uṣūl al-fiqh* atau metode yang identik ke arah *uṣūl al-fiqh*. Bedanya dengan sub bahasan yang lalu, metode yang digunakan sebagian lainnya dari sebagian besar ulama Banjar menggunakan metode-metode *uṣūl al-fiqh* yang berlandaskan kemaslahatan (*qiyāsī - istiṣlāḥī*).

Kesadaran pentingnya perubahan demi kemaslahatan menyeluruh, merupakan latar belakang yang tepat sebagai alasan ulama Banjar menggunakan metode-metode di atas dalam menanggapi beberapa persoalan perkawinan Islam. Kesadaran akan adanya perubahan tampaknya penting dimiliki oleh setiap orang, karena baik dalam pandangan filosofis atau pun secara sosiologis perubahan tersebut pada kenyataannya selalu terjadi. Kehidupan masyarakat selalu mengalami pergerakan sehingga perubahan

[27] Al-Sharfī, *al-Ijtihād al-Jamā'ī*, 46.

pun selalu terjadi pada setiap manusia di sepanjang zaman.[28] Hal seperti ini sering tidak disadari oleh manusia dan menganggap bahwa kehidupan ini hanya berada dalam satu gerak yang tetap, padahal waktu, tempat dan kondisi selalu berbeda-beda di setiap waktu.[29]

Ulama yang hidup di zaman sekarang tentu berbeda dengan ulama-ulama pada masa sebelumnya. Pola pikir, perspektif, pendekatan, kecenderungan, waktu, tempat dan kondisi serta sosial budaya dalam kehidupan masyarakat hampir dipastikan selalu berbeda. Kesadaran tentang terjadinya perubahan secara terus menerus ini harus dimiliki oleh setiap ulama, terlebih lagi ulama yang telah dijadikan masyarakat Muslim sebagai referensi dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum. Oleh karena itu kepekaan terhadap perubahan lingkungan dan masyarakat sosial merupakan hal yang harus dipahami terlebih dahulu sebelum memberikan pendapat atau menetapkan status hukum suatu persoalan.

Hal di atas diperlukan agar pemikiran-pemikiran yang disampaikan tidak hanya melangit yang akhirnya terkesan doktriner tetapi pemikiran yang membumi sehingga lebih empiris kontekstual. Ulama yang dapat berpikir secara kontekstual akan menyampaikan fatwa atau pendapatnya secara bijak dan menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat, tetapi tetap berpijak pada koridor Islam. Hal ini setidaknya dapat memberikan solusi dan mengurangi beban masalah yang dihadapi masyarakat yang tentu juga pendapat yang disampaikan tidak menimbulkan masalah terlebih lagi meninggalkan masalah.

Ulama Banjar yang berada dalam kategori ini dipandang telah menjiwai pemikiran di atas dan telah mengaplikasikan gaya berpikir kontekstual tersebut dalam setiap menyampaikan pendapatnya khususnya di bidang perkawinan Islam. Akhir dari pemikiran ulama Banjar ini tidak lain adalah untuk tercapainya kemaslahatan secara menyeluruh kepada masyarakat Muslim. Hal ini sejalan dengan hukum Allah yang diturunkan untuk kemaslahatan manusia secara menyeluruh ke setiap lapisan.

Ulama Banjar ini, walaupun mereka lahir dari kalangan santri dan belajar di pondok pesantren bahkan ada yang dari pondok tradisional, tetapi pola pikir yang dimiliki terlihat maju yang semuanya bertumpu untuk mencapai kemaslahatan. Hal ini misalnya pandangan mereka tentang layaknya

---

[28] Judistira K. Garna, *Teori-Teori Perubahan Sosial* (Bandung: Universitas Padjadjaran, 1992), 1. Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 1-2.

[29] Mahmassani, *Filsafat Hukum*, 160.

pencatatan akad nikah menjadi syarat atau rukun akad nikah, perilaku poligami di zaman sekarang yang lebih banyak mendatangkan mudarat, keharusan melakukan proses perceraian di pengadilan, lebih etis bagi suami meminta izin kepada istri yang dicerai dan masih dalam masa idah jika ingin menikahi perempuan lain. Hal ini membuktikan bahwa pemikiran sebagian ulama Banjar adalah bertumpu pada hukum Islam yang berorientasi kemaslahatan dan kebaikan masyarakat Muslim serta menghindari bahkan menghilangkan kemudaratan.

Sebagian besar ulama Banjar ini menunjukkan bahwa mereka memiliki pemikiran yang dinamis dan responsif pada perubahan-perubahan yang terjadi di masyarakat lokal maupun global.[30] Mereka dapat menuangkan pemikiran-pemikiran yang inklusif di tengah perbedaan-perbedaan dan perubahan-perubahan seperti yang terjadi pada masa sekarang. Oleh karena itu tampaknya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa sebagian dari ulama Banjar ini layaknya sebagai Muslim kosmopolitan walaupun kehidupan mereka bergelut dengan dunia keagamaan dan kepesantrenan. Muslim kosmopolitan ternyata tidak hanya dapat dimiliki para akademisi, intelektual cendekiawan atau orang-orang dari lembaga pendidikan modern, tetapi juga dapat dimiliki oleh kalangan manapun yang hidup sebagai warga dunia ini.[31]

## B. Alasan Internal dan Eksternal

Latar belakang pemikiran ulama Banjar ini, tampaknya dapat dimulai dengan menyatakan bahwa pemikiran dan sikap setiap orang tidak terlepas dari pengaruh kondisi sosial kehidupannya. Kondisi sosial yang ikut mempengaruhi ini setidak-tidaknya adalah latar sosial keluarga, lingkungan dan masyarakat luas dan latar keilmuan masing-masing.

Kondisi sosial ini memiliki peran yang cukup penting untuk membuat seseorang menjadi dan selalu berproses untuk menjadi. Oleh karena itu ungkapan ini sangat diterima logika karena pemikiran setiap orang tidak terlepas dari bentukan sosiokultural atau ideologi yang berkembang di sekitar kehidupannya. Artinya pemahaman-pemahaman yang melekat pada setiap orang termasuk ulama sedikit banyaknya tidak terlepas dari paham-

---

[30] Lihat Bruce B. Lawrence, "Competing Genealogis of Muslim Cosmopolitanism", ed. Carl W. Ernst and Richard C. Martin dalam *Rethinking Islamic Studies: from Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina, 2010), 305.

[31] Lihat Muhadi Sugiono, "Pengembangan *Human Capital* dan Pendidikan Kosmopolitan", ed. Sanerya Hendrawan dalam *Pengembangan Human Capital: Perspektif Nasional, Regional dan Global* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012), 223.

paham yang berperan membentuknya pada masa sebelumnya bahkan di masa kehidupannya.

**1. Latar Sosial Keluarga**

Ulama Banjar ini secara umum berasal dari keluarga yang religius dan memiliki pengetahuan agama. Mereka dididik dengan baik dalam pendidikan dan pengawasan keluarga masing-masing. Di antara mereka ada yang berasal dari keturunan ulama. Misalnya Guru Bakhiet merupakan anak dari Guru H. Ahmad Mughni seorang ulama di Hulu Sungai Tengah (Barabai). Guru H. Ahmad Mughni juga dikenal dan sering pula disebut Guru Amat Nagara karena disandarkan ke nama kampung halamannya yaitu Kecamatan Nagara. Di samping itu Guru Bakhiet juga disebut sebagai salah seorang keturunan dari Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī dari garis Shihāb al-Dīn kemudian turun ke Muḥammad Ṭāhir dan sampai ke Ahmad Mughni orang tua Guru Bakhiet sendiri. Sejak kecil hidup di lingkungan pesantren dan lebih banyak mendapatkan bimbingan orang tua membuat Guru Bakhiet tumbuh sebagai orang yang berilmu dan di usia yang relatif muda ia telah dikenal sebagai ulama khususnya di Kalimantan Selatan dan kawasan Kalimantan lainnya. Majelis taklim yang dipimpinnya pun baik di Barabai ataupun di Balangan di Kalimantan Selatan dihadiri puluhan ribu jemaah.

Selanjutnya Guru Danau melalui garis ibu ia juga merupakan salah seorang keturunan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī. Menurut penuturannya sendiri walaupun orang tuanya hidup seperti pada umumnya masyarakat, tetapi orang tuanya selalu mendoakan agar ia menjadi orang *'ālim* dan kaya. Doa tersebut katanya dikabulkan Allah dan dengan kekayaan yang dimiliki ketika menyampaikan dakwah ia tidak menerima uang dari orang yang mengundangnya dan tidak pula menerima uang dari pejabat. Majelis taklim yang dipimpinnya baik di Bitin, Danau Panggang Kabupaten Hulu Sungai Utara atau di Mabuun di Kabupaten Tabalong dibanjiri jemaah mencapai puluhan ribu orang.

Guru Zuhdi, walaupun tidak termasuk zuriat dari Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjarī, tetapi ayahnya adalah seorang ulama yang cukup dikenal di Banjarmasin dan pernah menjadi Ketua Umum Yayasan Pondok Pesantren Al-Falah Putera Tahun 1986-1993. Disamping itu kakek Guru Zuhdi dari garis ibu yang bernama Guru H. Asli adalah seorang ulama di Alabio Kabupaten Hulu Sungai Utara. Hal ini membuat Guru Zuhdi mendapatkan bimbingan yang maksimal dari keluarga dan tentu dari guru-

guru yang lain terutama bimbingan Tuan Guru Zaini Abdul Ghani. Pengaruh ulama ini begitu kuat pada Guru Zuhdi hingga dari tarekat sampai gerak gerik dan cara berpakaian pun mengikuti Tuan Guru Zaini Abdul Ghani. Sebelum usia 40 tahun, Guru Zuhdi dikenal luas oleh masyarakat Kalimantan Selatan, bahkan jemaah yang menghadiri majelis taklim yang dipimpinnya pun terutama di Masjid Sabilal Muhtadin dan Masjid Jami Banjarmasin tumpah ruah keluar mencapai puluhan ribu orang.

Adapun ulama Banjar lainnya seperti yang disebutkan sebelumnya walaupun tidak semuanya keturunan ulama besar dan terkenal tetapi semuanya berasal dari keluarga yang taat beragama serta berpengetahuan agama. Hal ini dibuktikan bahwa sejak kecil mereka dididik baik dalam keluarga secara langsung atau pun dibimbing di lembaga pendidikan lainnya.

Adanya kecenderungan mempelajari ilmu agama dan berpikir serta berkarakter tertentu dipastikan adanya peran dari keluarga. Keluarga khususnya orang tua memiliki pengaruh dalam menentukan pendidikan anak-anak mereka termasuk pada lembaga pendidikan mana mereka dididik, bahkan guru mana yang patut didatangi untuk belajar. Oleh karena itu keluarga terlebih lagi yang berasal dari keluarga ulama hampir dipastikan ikut membentuk ulama Banjar ini yang tentu di dalam keluarga itu adanya doktrin-doktrin tertentu untuk menjadi seperti apa anak-anak mereka.

Berdasarkan deskripsi di atas maka ketika mereka menjadi ulama, sikap dan pendapat-pendapat yang disampaikan kepada masyarakat luas sepertinya juga menyesuaikan dengan paham-paham yang telah terbentuk dalam keluarga. Terlebih lagi apabila di antara keluarga tersebut adalah ulama yang diikuti dan dijadikan panutan masyarakat sebelumnya, sangat wajar apabila ulama Banjar ini juga mengikuti jejak yang dilalui para pendahulunya.

### 2. Latar Sosial Masyarakat Banjar

Sebagaimana pernah ditulis bahwa masyarakat Banjar atau orang asli Banjar seratus persen beragama Islam sehingga dikenal sebagai masyarakat religius. Suasana tersebut semakin terlihat di kawasan-kawasan pondok pesantren, majelis taklim yang selalu ada di setiap sudut daerah, dan begitu juga lokasi-lokasi ziarah ke makam para wali Allah menambah suasana religiositas masyarakat Banjar semakin terlihat kental.

Dilihat dari segi penampilan berpakaian pun khususnya laki-laki, bukan menjadi pemandangan yang aneh apabila ada yang pergi ke pasar

menggunakan sarung dengan atasan baju *taluk balanga* (baju takwa), bahkan ada yang menggunakan gamis. Begitu juga kaum perempuan, pakaian-pakaian ala santriwati memasyarakat sehingga para ibu rumah tangga pun berpakaian seperti seorang santriwati walaupun ada pula di antaranya yang masih menggunakan baju yang membuat terlihat lekuk tubuh.

Di tengah-tengah masyarakat seperti ini justru terlihat aneh apabila ada yang berpakaian terbuka. Hal ini tidak hanya membuat dirinya menjadi pusat perhatian tetapi justru mempermalukan dirinya sendiri. Berbeda apabila tinggal di pusat kota atau jauh dari lokasi pondok dan majelis taklim, penampilan masyarakat pun beragam.

Ukuran kualitas keberagamaan tentu tidak dapat diukur dengan melihat cara berpakaian, walaupun sebanyak 97% masyarakat yang tinggal di tanah Banjar beragama Islam tentu tidak semuanya berperilaku dan berpikiran santri. Sebagaimana sering diungkapkan orang, dimana ada kebaikan di sana ada pula kejahatan dan keburukan, semakin banyak orang berbuat kebaikan tidak mengherankan pula semakin banyak pula orang yang berbuat kejahatan.

Namun ada hal lain yang tampaknya harus menjadi perhatian yaitu ada orang berperilaku dan berpikir santri serta mengikuti pula kemajuan teknologi, tetapi pemikiran-pemikiran sebagian santri yang pernah ditemui cenderung masih seperti abad pertengahan. Hal ini terjadi sangat mungkin karena selama sekolah buku-buku yang dipelajari adalah buku-buku klasik, sementara ia sendiri tidak mengikuti kemajuan dalam berpikir atau tidak mau karena bisa jadi dipandang sia-sia dengan alasan tidak berhubungan dengan agama. Pilihan hidup para santri ini secara sadar atau tidak mereka juga dibentuk oleh sosiokultural masing-masing atau terbentuk oleh kondisi keagamaan yang secara terus menerus diwarisi dari para ulama terdahulu.

Dalam penelitian ini pernah pula mewawancara beberapa santri senior di beberapa pondok pesantren dan termasuk pula beberapa alumni santri. Ketika ditanya tentang pencatatan akad nikah, jawaban yang diberikan sangat variatif. Ada yang menanggapi secara positif dengan menganggap bahwa di antara hukum Islam ada harus dilakukan penyesuaian-penyesuaian di setiap generasi, tetapi ada juga menanggapi secara normatif. Tanggapan yang diberikan misalnya ada yang mengatakan bahwa pen-catatan akad nikah tidak pernah difatwakan ulama, tidak tertulis dalam kitab-kitab fikih, ada juga yang justru bertanya siapa yang berfatwa yang mewajibkan pencatatan, apakah ia ulama seperti ulama penulis kitab,

apakah ia mujtahid dan sebagainya, bahkan ada pula yang mengatakan bahwa pencatatan akad nikah hanya diwajibkan oleh negara sementara yang harus diikuti adalah ketentuan agama.[32] Rupanya para santri ini pun juga memiliki pemahaman sebagaimana yang dipahami sebagian kecil ulama Banjar bahwa fikih diperlakukan seperti agama. Sebenarnya jika ditelaah, fikih tidak dapat disamakan dengan agama karena agama berkaitan dengan semua ajaran dalam Islam, sementara fikih adalah salah satu bagian dari agama dan ia juga merupakan produk pemahaman para ulama sehingga kedudukannya berbeda dengan wahyu.

Santri yang berpikiran seperti contoh di atas akan mewariskan pemahaman mereka kepada masyarakat lain sehingga akan terjadi kesinambungan pemikiran serupa yang tidak diketahui secara pasti kapan terputusnya mata rantai pemikiran seperti itu. Sebagian orang sangat mungkin akan menilai bahwa si santri ini tidak atau kurang memahami persoalan yang terjadi secara sebenarnya di masyarakat, sehingga pendapat hukum disampaikan pun berpotensi tidak menjadi solusi bahkan cenderung membuat permasalahan.

Di tengah-tengah masyarakat seperti inilah hidupnya para ulama Banjar yang menjadi sumber data penelitian. Secara sosial mereka mendapatkan kedudukan yang tinggi, dihormati dan disegani masyarakat Muslim. Terlebih lagi pada beberapa orang ulama Banjar yang dianggap memiliki karisma tersendiri, setiap orang tampaknya merasa beruntung jika dapat bertemu secara langsung dengan beberapa ulama ini, terlebih lagi jika dapat mencium tangan mereka, bahkan terlihat mendapatkan berkah pula jika dapat meminum air minum di antara para ulama itu.

Ulama Banjar yang membuka majelis taklim khususnya yang dihadiri puluhan ribu jemaah, dikunjungi berbagai kalangan baik dari kalangan awam, kaum santri, ulama, para *ḥabā'ib* nusantara, bahkan pejabat daerah atau pun pusat. Orang-orang yang berkunjung pun memiliki tujuan masing-masing, ada yang hanya bersilaturahmi, berkonsultasi, minta didoakan agar hajat masing-masing dikabulkan Allah, bahkan ada pula yang minta didoakan di air yang dibawa masing-masing tamu.

Waktu ulama Banjar ini sepertinya dihabiskan untuk pengajian di majelis taklim di beberapa tempat, beribadah, keluarga dan menerima tamu.

---

[32] Beberapa santri senior kelas akhir dan alumni santri, Wawancara, Kalimantan Selatan, Desember 2015-Januari 2016.

Khususnya dalam menerima tamu (selain ulama dan *ḥabā'ib*) disiapkan waktu tersendiri yang telah ditentukan sehingga masyarakat pun dapat menyesuaikan dengan waktu itu. Namun karena antrian cukup panjang, masyarakat pun tidak dapat bertemu terlalu lama, bahkan ada yang hanya bisa bertemu kurang dari satu menit.

Dengan kesibukan seperti ini tampaknya ulama Banjar dengan kriteria di atas tidak memiliki waktu untuk masuk dan keluar kampung satu ke kampung yang lain atau berjalan santai sambil mengamati secara langsung kehidupan masyarakat yang sebenarnya, atau bahkan mengamati penampilan dan cara berkomunikasi yang beragam yang tentu dipastikan berbeda dengan penampilan ketika menghadiri pengajian di majelis mereka masing-masing. Namun tidak mustahil mereka sebenarnya juga mengetahui kehidupan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, karena mereka pun dapat dengan mudah melakukannya baik melalui informasi dari orang yang dipercaya ataupun melalui kelebihan-kelebihan yang dianugerahkan Allah sehingga dapat mengetahui hal tersebut melalui perantara ijin Allah.

Di waktu memberikan materi pengajian, materi-materi kajian disampaikan pun secara satu arah, tidak ada dialog atau tanya jawab, walaupun di sela-sela pengajian itu di antara ulama ini ada yang berinteraksi seperti membuat humor atau menyapa jemaah dan sebagainya. Jemaah yang datang pun berasal dari berbagai kalangan, walaupun tidak dapat dipastikan kehidupan sosial masing-masing jemaah, tetapi dipastikan ada di dalamnya kalangan masyarakat awam, santri dan lainnya dengan beragam profesi.

Adapun ulama Banjar yang lebih fokus di pondok pesantren hampir tidak berbeda dengan ulama yang digambarkan sebelumnya. Waktu yang dihabiskan para ulama ini selain untuk berdakwah, beribadah, keluarga, menerima tamu walaupun lebih banyak dari orang tua santri, juga yang dipastikan untuk mengurus pondok pesantren. Mereka merupakan representasi dari lembaga yang dipimpinnya beserta guru-guru yang mengajar di lembaga itu dan termasuk pula ribuan orang tua santri yang menitipkan anak-anak mereka untuk dididik di masing-masing pondok. Oleh karena itu kehati-hatian dalam bersikap dan berpendapat sepertinya merupakan suatu keniscayaan bagi mereka.

Ringkasnya baik ulama Banjar yang memiliki majelis taklim atau ulama Banjar sebagai pimpinan pondok yang menjadi sumber data penelitian, secara sosial mereka dihormati dan mendapatkan tempat yang tinggi di masyarakat. Orang-orang yang ada di sekeliling mereka pun pada

umumnya adalah orang yang tampak religius dan berusaha menyesuaikan diri dengan kehidupan mereka sebagai ulama, sehingga interaksi antara ulama dengan masyarakat pun berjalan dengan baik.

Oleh karena itu jika ada yang menanyakan persoalan-persoalan hukum kepada mereka, sebenarnya lebih aman apabila mengikuti pendapat-pendapat ulama yang telah populer dan telah ada sebelumnya di beberapa kitab. Di samping tidak mengandung kontroversi, semua kalangan pun dapat menerima karena seperti itulah kenyataannya yang tertulis atau tidak tertulis dalam kitab. Berlepas dari anggapan di atas, sebagian kecil dari ulama Banjar pada kenyataannya ada yang berpendirian hanya mengikuti pendapat-pendapat ulama terdahulu di beberapa kitab fikih. Salah satu contoh tentang sahnya akad nikah walaupun tidak tercatat secara resmi. Hal ini karena akad nikah tersebut telah memenuhi syarat dan rukun akad nikah yang telah ditentukan para ulama, sementara pencatatan tidak pernah dikemukakan di dalam kitab-kitab fikih sehingga tidak ada kewajiban untuk melakukan pencatatan. Model akad nikah tidak tercatat ini telah dikenal luas di masyarakat Islam Banjar, tetapi bukan berarti semua masyarakat mempraktikkan model akad tersebut karena sebagai masya-rakat religius sedikit banyaknya juga memahami tentang permasalahan ini.

Oleh karena itu sangat dimungkinkan sebagian kecil dari ulama Banjar ini menyesuaikan pendapatnya dengan kondisi masyarakat Banjar beserta kondisi sosial budaya yang telah terbentuk di dalam masyarakat tersebut. Terlebih lagi, misalnya para ulama atau guru-guru mereka sebelumnya memiliki pemikiran yang sama dengan yang dipahami masya-rakat saat ini, ulama Banjar ini pun cukup mengikuti langkah yang telah ada dan seperti itulah tampaknya realitas yang terjadi.

Satu hal yang disayangkan bahwa masyarakat yang baru tumbuh atau pun baru mendapatkan pengetahuan hukum Islam khususnya di bidang perkawinan, akan memahami bahwa realitas tersebut sebagai pemahaman yang sahih dan harus diikuti. Hal tersebut karena pendapat-pendapat ini misalnya disampaikan oleh ulama yang diakui sebagai orang yang memiliki otoritas di tengah-tengah masyarakat Banjar. Terlebih lagi di antara ulama Banjar ini ada yang dipandang sebagai ulama karismatik yang diikuti dan dijadikan panutan, maka tidak ada yang meragukan apalagi mempertanyakan pendapat mereka terutama orang-orang yang menjadi pengikut mereka.

Dengan karisma yang dimiliki, biasanya apapun yang dikatakan oleh orang-orang karismatik jangankan dalam hal kebaikan, aturan-aturan yang

sudah jelas ditentukan pun terkadang tidak dilaksanakan pengikut-pengikutnya hanya karena mengikuti petuah-petuah karismatik tersebut.[33] Ulama Banjar yang khususnya disebut sebagai ulama karismatik sebenarnya dapat memberikan pendapat kritis walaupun tidak populer atau berbeda dengan ulama pada umumnya. Di tanah Banjar, mereka dapat dikategorikan sebagai orang-orang besar (*the great individuals*)[34] yang mampu mengukir dan mengubah sejarah masyarakat Banjar. Sebagai orang besar mereka juga menjadi bagian dari *exceptional actors* yang maksudnya kurang lebih sama dengan maksud karismatik, yaitu mereka yang memiliki keistemewaan tersendiri yang membedakan mereka dari manusia lainnya.

Oleh karena itu "panggung" tersebut semaksimal mungkin dapat dimanfaatkan ulama Banjar untuk menyuarakan agar pelaksanaan hukum sesuai dengan kemaslahatan yang sebenarnya; yang tidak hanya untuk kemaslahatan individual, tetapi untuk kemaslahatan masyarakat secara menyeluruh. Karisma dan otoritas inilah yang harus dapat digunakan oleh ulama Banjar secara maksimal untuk membimbing dan meluruskan perilaku-perilaku masyarakat.

Terlebih lagi sebagian dari ulama Banjar lainnya ada yang berpikir maju dan kritis, misalnya mendukung pencatatan akad nikah menjadi wajib dilakukan bahkan sebagai bagian dari syarat atau rukun akad nikah, menolak pemberlakuan poligami di zaman sekarang, mendukung proses perceraian melalui persidangan dan mengedepankan etika pada istri walaupun telah bercerai untuk meminta izin atau ikut menahan diri untuk tidak langsung menikah. Pemikiran seperti ini harus ditularkan dan disosialisasikan kepada masyarakat luas, tanpa merasa takut jika mendapatkan protes atau penolakan dari beberapa pihak.

Fatwa-fatwa ulama diakui tidak mengikat, tetapi sebagai ulama yang mendapatkan pengakuan dari masyarakat hampir dipastikan kata-kata yang diucapkan dijadikan sebagai referensi yang didengar, dianut dan dipedomani oleh masyarakat. Namun demikian tentu ulama-ulama Banjar sendiri harus terlebih dahulu memberikan contoh, misalnya tidak melakukan poligami karena banyaknya penyimpangan yang dilakukan masyarakat, sehingga poligami yang secara normatif awalnya sebagai solusi, tetapi secara

---

[33] David Berry, *Pokok-Pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 204-205.

[34] Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), 167-169.

sosiologis menimbulkan kemudaratan. Mereka harus berkorban untuk kemaslahatan umum sehingga mereka pun dapat menyuarakan hukum poligami ini dengan benar.

Namun apabila ulama Banjar sendiri tidak memberikan contoh langsung dari perilaku mereka sendiri, maka perilaku dan pendapat mereka itulah yang menjiwai ke dalam sikap dan pemahaman masyarakat Banjar lainnya. Akibatnya sebagaimana hasil dari observasi penulis di beberapa tempat, poligami dilakukan cenderung tidak memperhatikan syarat-syarat yang ditentukan, bahkan ada di antara masyarakat pelaku yang sebenarnya tidak layak melakukan poligami. Praktik ini juga berimbas pada proses pelaksanaan akad nikah yang hampir dipastikan tidak akan dicatat secara resmi.

### 3. Latar Keilmuan

Digambarkan terlebih dahulu bahwa setiap orang memiliki kecenderungan yang berbeda-beda dan hal ini adalah manusiawi. Kecende-rungan memiliki peran yang cukup urgen dalam menentukan orientasi kehidupan setiap orang, termasuk pula dalam keilmuan. Namun demikian untuk mengetahui kecenderungan tersebut tentu tidak mudah seperti yang dibayangkan. Diperlukan metode-metode tertentu untuk melakukan hal tersebut, tetapi yang dimaksudkan dalam tulisan ini hanya ingin menekankan berdasarkan realitas yang terjadi bahwa perbedaan keilmuan tersebut dapat disebabkan karena adanya perbedaan kecenderungan dalam menentukan ilmu-ilmu yang ditekuni. Dalam satu ilmu pun masih terjadi perbedaan kecenderungan, terlebih lagi bagi yang berbeda ilmu tentu perbedaan tersebut semakin meluas. Hal ini salah satunya karena manusia diciptakan secara berbeda baik sifat, perilaku, pandangan hidup dan termasuk kecenderungan.

Dalam kehidupan ini mungkin ada yang bertanya mengapa para ulama bisa berbeda pendapat, padahal yang dipahami adalah ayat atau hadis yang sama. Jawabannya dipastikan karena beberapa faktor dan salah satunya tentu dipengaruhi oleh berbedanya kecenderungan. Oleh karena itu tidak salah apabila dikatakan bahwa ilmu itu awalnya satu kemudian diturunkan Allah ke dunia yang kemudian ditangkap oleh manusia. Namun karena manusia memiliki kecenderungan yang berbeda-beda akhirnya ilmu yang satu tersebut terpisah-pisah sesuai dengan konsentrasi masing-masing.

Terjadinya perbedaan kecenderungan keilmuan ini tentu seperti yang ditulis sebelumnya dipengaruhi oleh kondisi sosial baik keluarga, ling-

kungan masyarakat bahkan guru. Artinya di samping adanya kecenderungan pribadi, ada pula kecenderungan sosial baik dari keluarga, lingkungan atau guru yang membentuk seseorang. Oleh karena itu untuk mengetahui pemikiran atau cara berpikir bahkan cara bersikap seseorang mesti dilakukan di samping mengetahui kecenderungan-kecenderungan tersebut, juga yang lebih penting mengklarifikasi asal usul sosial seseorang yang salah satunya dilihat latar keilmuan masing-masing khususnya keilmuan ulama Banjar.

Jika memperhatikan kembali latar belakang pendidikan masing-masing ulama Banjar, dapat dinyatakan bahwa mereka adalah golongan santri. Kendatipun pendidikan awal sebagian besar mereka dimulai dari Sekolah Dasar tetapi pada pendidikan selanjutnya sebanyak delapan orang dari sembilan orang ulama Banjar sekolah di pondok pesantren, sementara satu orang lainnya sekolah Islam non pondok.

Dari sembilan orang ulama Banjar ini sebanyak lima orang setelah menyelesaikan pendidikannya di tanah air baik di pondok pesantren di Kalimantan Selatan atau pun sekolah Islam non pondok, berangkat ke timur tengah untuk meneruskan studi masing-masing. Dari kelima ulama ini ada dua orang yang memulai studinya di pendidikan Madrasah al-Ṣawlatīyah yang kemudian melanjutkan pendidikan ke strata satu. Kemudian dari kelima ulama ini juga sebanyak empat orang alumni Al Azhar Kairo yang terdiri dari dua orang alumni Fakultas Syari'ah dan dua orang alumni Fakultas Ushuluddin, sementara satu orang ulama lainnya merupakan alumni Fakultas Ushuluddin Madinah University. Di antara lima ulama ini sebanyak dua orang yang melanjutkan pendidikan ke jenjang lebih tinggi yaitu satu orang ulama bergelar Master (S2) jurusan Bahasa Arab dari Punjab University Pakistan, sementara satu ulama lainnya bergelar Master dan Doktor (S2 dan S3) di Perbandingan Mazhab Al Azhar Kairo.

Dari kelima ulama yang berpendidikan timur tengah di atas, ada dua orang ulama Banjar yang secara formal berpendidikan hukum Islam bahkan salah seorang dari keduanya sampai S3 tetap fokus pada hukum Islam, sementara tiga ulama lainnya berpendidikan Ushuluddin dan salah seorang di antaranya berpendidikan S2 Bahasa Arab. Namun demikian tidak ada yang dapat menjamin potensi dan kecenderungan berpikir seseorang akan sama, maju atau mundur jika dilihat dari latar keilmuan semata, tetapi walaupun demikian sedikit banyaknya pendidikan tersebut juga mewarnai latar pemikiran seseorang.

Adapun empat ulama Banjar lainnya belajar di beberapa pondok pesantren di Kalimantan Selatan bahkan di antaranya ada yang berpindah-pindah pondok dalam hitungan bulan. Kendatipun demikian keempat ulama ini lebih banyak menghabiskan studinya dengan cara *mangaji duduk* yaitu datang ke rumah Guru untuk belajar ilmu-ilmu tertentu dengan kitab-kitab yang telah ditentukan pula oleh Guru. Di samping itu, beberapa di antara mereka juga mengunjungi ulama-ulama yang tidak hanya di Kalimantan Selatan tetapi sampai ke tanah Jawa. Tiga dari empat orang ulama ini juga mengikuti tarekat yang berbeda-beda ada yang menganut tarekat al-Naqshabandiyah, al-Sammaniyah dan ada pula mengikuti tarekat al-'Alawiyah sehingga ketiganya pun dalam memberikan materi pengajian di masing-masing majelis taklim lebih bercorak tasawuf, walaupun mereka juga tetap menyampaikan materi lainnya yang salah satunya tentang hukum Islam.

Apabila dilihat secara keseluruhan maka walaupun secara formal tidak semuanya mempelajari hukum Islam tetapi dipastikan pernah mempelajari hukum Islam (fikih). Hal ini karena rata-rata ulama Banjar merupakan alumni atau pernah belajar di pondok pesantren atau ada pula yang belajar langsung dengan orang tua atau keluarga lainnya, sehingga tidak mungkin apabila tidak pernah mempelajari hukum Islam (fikih). Namun demikian materi kajian hukum Islam yang dipelajari baik di berbagai pondok pesantren atau di majelis taklim di Kalimantan Selatan umumnya terbatas pada kitab-kitab fikih klasik lingkar mazhab al-Shāfi'ī kecuali beberapa pondok yang menggunakan kurikulum modern.

Kitab-kitab tersebut dipelajari dengan cara ada yang menggunakan sistem kelas dan ada pula dengan sistem kitab. Kitab yang dipelajari pada sistem kelas tidak mengharuskan ketika berada di kelas selanjutnya harus menamatkan kitab-kitab yang dipelajari pada kelas sebelumnya, walaupun ada juga beberapa kitab yang berkelanjutan dipelajari di tiap jenjang kelas. Adapun dalam sistem kitab, setelah menamatkan satu kitab baru berpindah ke kitab yang lain dan tidak dinyatakan naik kelas apabila tidak menamatkan kitab yang dipelajari.

Dalam menyampaikan materi, guru atau ustadz membacakan beberapa baris kemudian menerjemahkan setiap kata. Dalam menerjemahkan setiap kata, di sela-sela itu guru juga menjelaskan kaidah-kaidah bahasa. Terkadang guru juga mengetes kemampuan santri khususnya berkaitan dengan *i'rāb* atau *grammar* pada redaksi-redaksi di kitab tersebut secara

umum. Selanjutnya guru menjelaskan maksud dari redaksi yang dibaca, tanpa memperluas bahasan dari yang tertulis atau tidak tertulis dalam kitab seperti mengaitkan dengan persoalan yang terjadi pada kehidupan saat ini.

Dalam kondisi penyebaran keilmuan di tengah-tengah masyarakat Banjar seperti ini dan terlebih lagi masyarakat telah terbiasa menjadikan pendapat-pendapat ulama terdahulu sebagai referensi bahkan sebagai rujukan utama, maka tidak mudah bagi ulama yang berpikir empiris kontekstual, memiliki etos perubahan dan berorientasi pada kemaslahatan untuk merubah paradigma yang telah berlaku selama ini. Dipastikan akan melalui perjuangan yang cukup berproses untuk mencari kesamaan pola pikir atau setidaknya mendekati kesamaan di antara para ulama.

Inilah beberapa faktor baik internal ataupun eksternal yang cukup mempengaruhi pola pikir seseorang termasuk pula ulama Banjar, di samping beberapa faktor metodologis yang disebutkan sebelumnya. Beberapa faktor itu dipandang cukup menjadi alasan untuk menyatakan bahwa pada dasarnya sosial budaya dan termasuk pula di dalamnya ideologi yang sejak lama berkembang di suatu masyarakat dapat mempengaruhi pembentukan suatu pemikiran baik kelompok atau perorangan. Hal ini berlaku baik pada ulama Banjar yang pro perubahan untuk menuju kemaslahatan menyeluruh atau pun kontra dengan perubahan dan tetap pada pemikiran sebelumnya.

# BAB 7
# Tipologi dan Implikasi

## A. Tipologi Metode Penetapan Hukum Ulama Banjar

Berdasarkan kajian-kajian yang dilakukan baik pada bab-bab sebelumnya atau pun dalam bab ini tampaknya dapat ditemukan beberapa corak yang menjadi tipologi ulama Banjar dalam menetapkan status hukum Islam khususnya pada persoalan-persoalan dalam perkawinan Islam. Tipologi ulama Banjar ini sebenarnya dapat disimpulkan dari bahasan sebelumnya yang kemudian dijadikan sebagai tipologi ulama Banjar dalam menetapkan hukum Islam. Tipologi-tipologi yang dimaksud adalah tipologi *qawlī bayānī*, tipologi *qawlī manhajī bayānī* dan tipologi *qawlī qiyāsī istiṣlāḥī* dengan penjelasan sebagaimana yang telah dikemukakan.

Namun apabila dilihat dari versi lain khususnya yang ditawarkan Jasser Auda tentunya juga dengan istilah yang mungkin lebih menarik bahwa tipologi ulama Banjar dalam menetapkan status hukum adalah tipologi tradisionalisme bermazhab (skolastik), tipologi reinterpretasi reformis dan tipologi teori-teori berdasarkan kemaslahatan. Tipologi yang pertama merupakan salah satu bagian dari beberapa tipologi dalam tradisionalisme Islam, sementara dua tipologi terakhir adalah bagian dari tipologi modernisme.

### 1. Tradisionalisme Bermazhab

Dalam menetapkan status hukum atau menjelaskan hukum suatu persoalan orang-orang dalam tipologi tradisionalisme bermazhab selalu berpegang pada salah satu mazhab klasik seperti mazhab al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī, al-Ḥanbalī, al-Shi'ī dan lainnya. Pemikiran-pemikiran ulama dalam mazhab yang diikuti menjadi hujah atau dalil bagi para pengikut dalam menetapkan atau mempertahankan mazhab tersebut. Ayat-ayat al-Qur'an atau hadis Nabi dikonklusi/disimpulkan untuk mendukung pemikiran

dalam mazhab masing-masing. Apabila terjadi perten-tangan antara nas (al-Qur'an dan hadis) dengan hasil konklusi mazhab, maka ulama pada masing-masing mazhab melakukan reinterpretasi (takwil ulang) terhadap pemahaman tersebut agar sejalan dengan konklusi yang dibuat. Dalam tradisionalisme bermazhab terdapat doktrin bahwa selama persoalan-persoalan hukum dapat dijawab melalui mazhab yang dianut baik langsung berkaitan dengan persoalan atau pun dapat dikaitkan untuk mencari persamaan kasus, maka belum dibolehkan untuk melakukan ijtihad.[1]

Apabila pemikiran-pemikiran ulama Banjar dihubungkan dengan tipologi tradisionalisme bermazhab, tampaknya ada sebagian kecil dari ulama Banjar yang dilihat dari cara mereka menjelaskan atau menetapkan hukum termasuk dalam tipologi tradisionalisme bermazhab. Keserasian dengan tipologi ini dapat dibuktikan dari cara mereka yang selalu menggunakan pemikiran ulama terdahulu (dalam lingkar mazhab al-Shafi'ī) sebagai referensi dan pedoman utama dalam menanggapi setiap persoalan perkawinan Islam. Mereka pun tidak menggunakan pemikiran lain di luar lingkar mazhab al-Shafi'ī, bahkan pendapat-pendapat ulama dalam mazhab ini cenderung diperlakukan sebagai hal yang final.

Di samping tipologi tradisionalisme bermazhab, ada pula kecenderungan lain dari sebagian kecil ulama Banjar ini dengan tipologi yang lain yaitu tipologi neo literalisme walaupun tidak menonjol dan tidak sepenuhnya sama dengan yang dimaksud dari tipologi itu, sehingga kata lain yang mungkin tepat digunakan pada kecenderungan tersebut adalah normatif dan tekstual. Sebagian kecil ulama Banjar ini memperlihatkan pemahaman yang normatif dan tekstual pada teks al-Qur'an atau hadis. Kendatipun terlihat normatif dan tekstual, tetapi terasa pula adanya aroma kuat bahwa nas-nas tersebut digunakan untuk mendukung pemikiran mereka.

Salah satu contoh, adanya beberapa pernyataan yang dikemukakan sebagian kecil ulama Banjar misalnya, poligami dibolehkan dalam Islam dan tidak diperbolehkan menanyakan hal yang telah jelas disebutkan dalam al-Qur'an, tetapi apabila tidak yakin akan mampu berbuat adil, haram hukumnya berpoligami. Adanya pernyataan bahwa poligami memudaratkan, hal itu karena pelaku poligami tidak berbuat adil sehingga ia akan dikenakan sanksi di akhirat kelak. Pernyataan ini dipandang normatif karena ulama yang menjelaskan poligami itu terkesan tidak ingin melihat atau mengaitkan

[1] Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 162.

kenyataan yang terjadi di masyarakat khususnya perilaku orang-orang yang berpoligami.

Contoh lainnya adanya pernyataan seorang ulama yang mengatakan bahwa al-Qur'an menyuruh menikah itu langsung dua, tiga bahkan empat orang istri. Orang yang khawatir jika tidak dapat berbuat dalam berpoligami adalah orang penakut. Pernyataan ini dipandang tekstual karena memahami teks al-Qur'an secara apa adanya tanpa memberikan batasan-batasan atau tafsiran-tafsiran tertentu setidaknya penakut yang seperti apa dimaksudkan dalam al-Qur'an. Kedua contoh di atas telah dianalisis secara maksimal pada bab-bab sebelumnya dan dalam bahasan ini hanya dibutuhkan untuk menunjukkan adanya tipologi yang cenderung normatif dan tekstual pada sebagian kecil ulama Banjar.

Tipologi tradisionalisme bermazhab ini memiliki kemiripan dengan cara kerja tipologi *qawlī* dan *ilḥāqī*. Namun dalam tipologi *qawlī* di samping digunakan untuk melakukan penelusuran pendapat pada beberapa mazhab, dapat pula hanya untuk satu mazhab sementara tradisionalisme bermazhab hanya untuk satu mazhab tertentu. Adapun kecenderungan bercorak seperti tipologi neo-literalisme atau lebih tepatnya tipologi normatif dan tipologi tekstual tampak memiliki kemiripan dengan tipologi *qawlī bayānī*.

Namun di antara ulama Banjar lainnya di samping masih merujuk pada pendapat ulama terdahulu, tetapi mereka juga menggunakan metode-metode tertentu dalam menetapkan status hukum suatu persoalan, hanya saja cenderung bercorak tipologi normatif, sehingga ulama Banjar dalam kategori ini dipandang lebih dekat dengan tipologi *qawlī manhajī bayānī*.

### 2. Reinterpretasi Reformis

Reinterpretasi reformis merupakan bagian dari tipologi modernisme. Bahasa lain dari tipologi reinterpretasi reformis adalah mazhab tafsir kontekstual atau mazhab tafsir tematik atau yang menurut Fazlur Rahman adalah interpretasi sistemik. Maksud dari tipologi ini adalah memahami al-Qur'an secara menyeluruh dengan cara mencari dan mengkaji tema-tema tertentu untuk memperoleh pemahaman umum sebagai generalisasi dari ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca.[2]

Jika menyimak kembali pemikiran-pemikiran ulama Banjar sebelumnya, tampaknya ada model yang dilakukan seorang ulama Banjar sejalan dengan tipologi reinterpretasi reformis. Ulama Banjar ini membaca ayat poligami

---

[2] Ibid., 171-172.

tidak hanya terbatas pada al-Qur'an, 4: 3 saja, tetapi menghubungkan pula pembacaannya kepada ayat lain yang berkaitan seperti al-Qur'an, 4: 129. Hal ini menurutnya penting dilakukan agar masyarakat Muslim dapat lebih memperhatikan dan menyadari syarat-syarat serta ancaman akhirat bagi orang yang berpoligami yang justru akhirnya menimbulkan mudarat. Oleh karena itu bersama dengan ulama Banjar lainnya ulama ini tidak menyetujui poligami tersebut dilakukan pada masa sekarang.

Tipologi reinterpretasi reformis ini tampak selaras bahkan sama dengan salah satu fitur metode analisis hukum yang dikemukakan Jasser Auda yaitu fitur *wholeness* bahwa dalam melihat tiap sesuatu harus berpikir utuh dan agar cara berpikir ini terwujud maka dilakukan dengan cara menghubungkan satu persoalan dengan persoalan lain yang memiliki tama yang sama, misalnya ayat dengan ayat yang lain sehingga dengan kajian induktif seperti dapat disimpulkan secara umum.

### 3. Teori-teori Berdasarkan Kemaslahatan

Sebagaimana reinterpretasi reformis, tipologi teori-teori berdasarkan kemaslahatan juga merupakan bagian dari tipologi modernisme. Tipologi teori-teori berdasarkan kemaslahatan ini lebih ditekankan untuk membuat teori baru yang didasarkan pada *maqāṣid al-sharī'ah* dan mengecilkan perhatian pada teori-teori (metode) *uṣūl al-fiqh* yang lain.[3] Teori-teori berdasarkan kemaslahatan ini diilhami dari pemikiran Ibn 'Āshūr yang melihat bahwa selama ini para ulama mengabaikan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam setiap penetapan hukum,[4] sementara *uṣūl al-fiqh* khususnya *qawā'id uṣūlīyah al-lughawīyah* yaitu kaidah-kaidah kebahasaan mendapat perhatian yang besar, sehingga nuansa kebahasaan sangat kuat dalam kajian hukum Islam. Hal ini karena para ulama lebih banyak terpaku pada bahasa teks atau didominasi kajian-kajian bahasa sehingga tujuan yang menjadi alasan adanya hukum tersebut terabaikan. Akhirnya kemaslahatan universal sesungguhnya yang ingin dicapai pun menjadi tidak terwujud.[5]

Pendapat ini tampaknya ingin mengemukakan bahwa dengan memberikan perhatian utama pada *maqāṣid al-sharī'ah* maka kemaslahatan

---

[3] Ibid., 176.

[4] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 177.

[5] Apa yang dikritik ibn 'Āshūr tampaknya tepat karena tidak sedikit dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* lebih didominasi oleh kajian kebahasaan. Beberapa di antaranya dapat dilihat dalam Al-Ḥaramayin al-Juwaynī, *Matn al-Waraqāt* (Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'i, 1996), 8-13. Al-Duraynī, *al-Manāhij al-Uṣūlīyah*, 45, 51, 55, 61, 67, 79, 93, 123, 221, 375, 501, 507, 531.

menyeluruh dapat diwujudkan. Dalam hal ini Ibn ʻĀshūr menekankan ada empat hal yang menjadi dasar untuk mencapai kemaslahatan umum. Keempat hal tersebut adalah *al-fiṭrah* (kesucian manusia), *al-samāḥah* (toleransi), *al-ḥurrīyah* (kebebasan) yang terikat dengan *al-samāhah* dan *al-ḥaqq* (kebenaran dan keadilan) yang di dalamnya ada hak-hak manusia. Dengan tercapainya kemaslahatan umum ini, maka ia juga merupakan perwujudan dari *maqāṣid al-sharīʻah.*[6] Berdasarkan upaya yang dilakukan Ibn ʻĀshūr ini menimbulkan penilaian bahwa ia telah mengeluarkan *maqāṣid al-sharīʻah* dari *uṣūl al-fiqh* dan di tangan Ibn ʻĀshūr itulah *maqāṣid al-sharīʻah* menjadi ilmu yang mandiri.[7]

Penilaian ini tampaknya tidak berlebihan karena Ibn ʻĀshūr sendiri bermaksud merumuskan teori baru yang didasarkan pada *maqāṣid al-sharīʻah* tanpa menggunakan teori-teori *uṣūl al-fiqh.* Namun demikian selayaknya *maqāṣid al-sharīʻah* tidak keluar dan lebih tepat tetap menjadi teori (metode) dalam *uṣūl al-fiqh.* Di samping secara *de jure* dan *de facto* ia merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh,*[8] dalam tahap aplikasinya *maqāṣid al-sharīʻah* masih menggunakan teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang semuanya dikembangkan dan dihubungkan dengan *maqāṣid al-sharīʻah* seperti *al-qiyās* dengan *maqāṣid*, *al-isithṣān*, *al-maṣlaḥah, al-dharīʻah*, *al-ʻurf*, *al-istiṣḥāb* dan metode-metode lainnya yang selalu dikaitkan dengan *maqāṣid.*[9] Memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh* tetapi tetap menggunakan sebagian dari metode dari *uṣūl al-fiqh* sama artinya bukan memisahkan diri melainkan cenderung perebutan wilayah yang tentu tidak diinginkan dalam kajian hukum Islam. Apapun istilah yang digunakan, yang pasti hal tersebut adalah sebuah kekurangan yang sifatnya *metamorphosis*.

Kekurangan yang dimaksud adalah di saat *maqāṣid al-sharīʻah* telah dapat dibuktikan sebagai metode kemudian memisahkan diri dari *uṣūl al-fiqh* berarti sama seperti masa lalu ketika *uṣūl al-fiqh* hanya mengandalkan kaidah-kaidah kebahasaan (*qawāʻid uṣūlīyah al-lughawīyah*). Artinya keduanya sama-sama mengalami kerugian karena sebuah persoalan tidak selamanya dapat dipahami melalui kaidah-kaidah kebahasaan sehingga perlu mendapat sentuhan bahkan rekomendasi dari *maqāṣid al-sharīʻah.* Begitu

---

[6] ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah*, 114, 259, 268, 329 dan 390.

[7] Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī, "al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʻĀshūr wa al-Mashrūʻ al-ladhī lam Yaktamil", dalam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʻah al-Islāmīyah* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 90.

[8] ʻUmar, *Maqāṣid al-Sharīʻah*, 80.

[9] Auda, *Maqāṣid al-Sharīʻah*, 236-243.

juga sebaliknya sebuah persoalan tidak selamanya dapat dipahami melalui *maqāṣid al-sharī'ah* tetapi di saat-saat tertentu perlu menyertakan kajian-kajian dari kaidah-kaidah kebahasaan. Hal yang hampir dipastikan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* tidak dapat bekerja tanpa diawali sebelumnya oleh teks, sehingga kajian kebahasaan pun tidak mungkin dihindarkan. [10]

Oleh karena itu tampaknya yang lebih tepat adalah menyatu dalam satu bagian (holistis) yang saling mengisi, memberikan tenaga dan kekuatan (sinergis) dalam payung ilmu *uṣūl al-fiqh*, sehingga dapat mem-berikan pengaruh positif yang maksimal untuk kematangan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi penetapan hukum Islam. Di bagian lain, hukum Islam sebagai produk pun menjadi lebih kuat karena dihasilkan dari proses metodologi yang saling bersinergi. Jika pemikiran di atas dapat diterima dan apabila dikaitkan dengan cara sebagian besar ulama Banjar dalam menetapkan serta menjelaskan status hukum beberapa persoalan per-kawinan Islam yang menggunakan beberapa metode *al-isitḥsān*, *al-maṣlaḥah, al-dharī'ah*, konek-tivitas tematik bahkan pertimbangan etik, maka tipologi sebagian besar ulama Banjar adalah menggunakan teori-teori kemaslahatan.

Adapun metode konektivitas tematik dan pertimbangan etik diakui secara formal tidak termasuk metode *uṣūl al-fiqh*, tetapi di masa integrasi dan interkoneksi seperti saat ini tampaknya diperlukan kajian-kajian lain disertakan secara bersama-sama untuk menganalisis suatu persoalan hukum. Di samping itu kebutuhan terhadap metode baru berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah* telah dirasakan Ibn 'Āshūr (1296-1393 H/1879-1973)[11] sejak dahulu, maka apapun nama metode tersebut asalkan dapat mewujudkan kemaslahatan maka ia termasuk mewujudkan kemaslahatan dengan catatan tetap dalam payung ilmu *uṣūl al-fiqh*. Dengan demikian kedua metode di atas juga dapat dijadikan bagian dari tipologi teori-teori kemaslahatan.

## B. Implikasi Kajian sebagai Sebuah Tawaran

Berdasarkan hasil pembacaan terhadap cara ulama Banjar menang-gapi beberapa persoalan perkawinan Islam, secara teoretis karya ini men-coba mengemukakan sebuah konsep tahapan-tahapan dalam pengkajian hukum Islam. Konsep ini disebut *uṣūl al-fiqh bi maṣlaḥat al-siyāqiyah* yaitu *uṣūl al-fiqh* yang berbasis pada kemaslahatan kontekstual (melihat kondisi

---

[10] Lihat kembali bahasan *qawā'id al-uṣūlīyah al-lughawīyah* dan *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya pada prinsip "*la taqṣīd illā bi dalīl*" di bab kedua yang menunjukkan bahwa keduanya tidak terpisah.

[11] Al- Mīsāwī, "al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr , 13.

kekinian). Pemikiran ini didasari dari pemahaman bahwa setiap hukum yang ditetapkan, dipastikan bertujuan untuk kemaslahatan dan sekecil apapun kemaslahatan tersebut selama bertujuan untuk memelihara maksud-maksud syarak maka termasuk merealisasikan kehendak Allah dan tanpa mengabaikan kondisi-kondisi yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.

Agar kemaslahatan itu dapat dipertanggungjawabkan maka tahap-tahap yang dilakukan dalam pengkajian hukum Islam dilakukan secara *qawlī uṣūlī*. Maksudnya dalam mengkaji persoalan hukum Islam, terlebih dahulu melakukan penelusuran terhadap pendapat-pendapat ulama di berbagai referensi yang kemudian persoalan tersebut dikaji lagi secara *uṣūlī* yaitu melalui metode-metode *uṣūl al-fiqh* atau apapun nama metode tersebut asalkan berorientasi untuk mencapai kemaslahatan menyeluruh. Semuanya dilakukan secara sinergis, sistemis dan holistis yaitu lebih menonjolkan penggabungan antar metode dan bergerak bersama sebagai suatu sistem yang tidak terpisahkan dalam memandang suatu persoalan. Pentingnya melakukan penelusuran ini karena pendapat-pendapat ulama di berbagai referensi dapat dijadikan baik sebagai pedoman dalam berpendapat, sebagai tanda ketersambungan ilmu, sebagai bahan perbandingan (*muqāranah*) atau bahkan sebagai objek analisis yang hasilnya dapat dijadikan untuk memperkuat hasil kajian atau mengkritisinya yang disertai dengan berbagai alasan dan metodologi yang cukup sesuai dengan kajian *uṣūlī*.

Karya ini juga mengemukakan tipologi ulama Banjar yang terbilang unik. Sebagian kecil dari ulama Banjar berada pada tipologi tradisionalisme bermazhab yaitu bagian dari tipologi tradisionalisme, sementara sebagian besar lainnya berada pada tipologi reinterpretasi reformis dan tipologi teori-teori berdasarkan kemaslahatan, yang keduanya bagian dari tipologi modernisme. Sebagian besar ulama Banjar ini melakukan lompatan jauh meninggalkan ulama yang berada di tipologi tradisionalisme bermazhab semata.

Disebut unik karena ulama dalam dua tipologi itu di samping masih berpegang pada pendapat ulama terdahulu, tetapi mereka melanjutkan untuk menjelaskan lagi melalui perspektif mereka masing-masing. Dalam memberikan penjelasan ini mereka menggunakan metode-metode tertentu baik metode yang identik atau pun langsung menggunakan metode *uṣūl al-fiqh*. Keunikan lainnya sebagaimana diketahui bahwa ulama Banjar dalam buku ini adalah mereka yang hidupnya di majelis taklim dan pesantren. Namun ternyata dari cara mereka menanggapi beberapa persoalan hukum

perkawinan Islam, sebagian besar memperlihatkan corak berpikir sebagai Muslim kosmopolitan. Kemajuan pemikiran ulama Banjar ini secara langsung menunjukkan pula adanya kemajuan pada pemikiran hukum Islam khususnya *uṣūl al-fiqh* sebagaimana konsep yang disampaikan sebelumnya.

Selanjutnya secara praktis implikasi kajian ini menunjukkan bahwa pendapat ulama Banjar tentang pencatatan akad nikah dapat menjadi syarat atau rukun akad nikah berimplikasi pada praktik poligami yang cenderung tidak memperhatikan syarat-syarat sehingga dapat dijadikan bahan pertimbangan kembali oleh pemerintah melalui Majelis Ulama Indonesia dan para legislator serta pihak-pihak terkait untuk mengevaluasi hukum perkawinan Islam Indonesia. Ulama-ulama Banjar yang menyetujui pencatatan akad nikah menjadi syarat atau rukun dan kurang menerima pemberlakuan poligami di zaman sekarang dapat mengkampanyekan hal tersebut kepada masyarakat luas melalui panggung-panggung majelis taklim masing-masing.

Di antara ulama Banjar ada yang masih berada di tipologi tradisionalisme. Suatu saat sangat dimungkinkan gaya berpikir ini akan berubah sehingga upaya ini perlu dilakukan secara terus menerus beserta adanya dukungan dari ulama lainnya dan termasuk kalangan ulama akademisi. *Uṣūl al-fiqh bi maṣlaḥat al-siyāqiyah* ini dapat langsung digunakan oleh para ulama yang berkompeten untuk melakukan kajian yang sinergis, sistemik, holistik atau oleh para pemula seperti mahasiswa yang dibimbing langsung sebagai bentuk latihan dalam menyelesaikan persoalan sehingga disebut "belajar menjadi mujtahid".

Betapa pun kajian ini dilakukan dengan serius dan maksimal tetapi dipastikan adanya kekurangan baik disadari sejak awal ataupun hal-hal yang tidak terpikirkan. Oleh karena itu sebelum mengakhiri tulisan ini ada beberapa hal yang sempat terbaca menjadi kekurangan buku ini. Beberapa hal tersebut adalah kalangan ulama akademisi dari perguruan tinggi Islam di Kalimantan Selatan belum bisa dimasukkan sebagai sumber data karena menyesuaikan dengan karakteristik yang telah ditentukan. Di antara akademisi ini sangat dimungkinkan memiliki pemikiran yang berbeda atau bahkan berpikir post modernisme. Oleh karena itu dipandang perlu adanya kajian khusus untuk kalangan ulama akademisi dengan karakteristik tertentu.

Data yang digali dari beberapa ulama Banjar ada yang kurang maksimal dilakukan karena faktor kesibukan ulama tersebut dan banyaknya antrian tamu yang datang untuk menemui mereka, sehingga waktu yang dimiliki untuk menggali data pun terbatas bahkan dibatasi. Di samping itu

di antara ulama Banjar ada yang terkesan irit berbicara dan ada pula yang memberikan jawaban secara singkat, sementara di sisi lainnya penulis merasa segan untuk bertanya lebih detil kepada ulama yang dimaksud karena khawatir menimbulkan kesan tidak nyaman.

# BAB 8
# Penutup

Itulah hasil kajian terhadap pemikiran hukum ulama Banjar terkait dengan persoalan-persoalan perkawinan di dalam masyarakat Islam. Berkaitan dengan pencatatan akad nikah, ulama Banjar terbagi kepada tiga kelompok. Kelompok pertama menyatakan pencatatan akad nikah tidak dapat menjadi salah satu syarat atau rukun akad nikah karena di samping tidak memiliki dasar nas, pencatatan juga berada di luar pelaksanaan akad nikah. Selain itu syarat atau rukun akad nikah tidak memerlukan penambahan. Kelompok kedua menyatakan pencatatan akad nikah adalah wajib dan kewajiban ini harus ditetapkan oleh pemerintah, sementara masyarakat Muslim diwajibkan mentaati peraturan yang dibuat. Kendatipun demikian kewajiban pencatatan akad nikah tetap berada di luar syarat atau rukun akad nikah. Kelompok ketiga menyatakan pencatatan akad nikah layak menjadi bagian dari syarat atau rukun akad nikah. Namun ketentuan ini harus ditetapkan melalui ijtihad *jamā'ī* ulama Indonesia yang kemudian dirumuskan dan ditetapkan secara tegas oleh pemerintah.

Berkaitan dengan poligami pada zaman sekarang, ulama Banjar terbagi kepada tiga kelompok. Kelompok pertama menerima poligami dengan tidak terlalu menekankan pada persyaratan bahkan terlihat cukup longgar. Kelompok kedua menerima poligami dengan berbagai persyaratan yang cukup ketat bahkan sangat ketat. Mereka baru membolehkan seseorang untuk berpoligami apabila syarat-syarat yang ditentukan secara yakin dapat dipenuhi. Kelompok ketiga ialah yang menolak pemberlakuan poligami karena adanya pertimbangan-pertimbangan tertentu dan juga melihat

kondisi-kondisi di zaman sekarang. Kendatipun poligami itu masih bisa ditolerir, tetapi harus dalam kondisi darurat dengan persyaratan yang ketat.

Berkaitan dengan cerai di luar pengadilan, pada dasarnya ulama Banjar mengakui besarnya kemaslahatan jika perceraian diproses di pengadilan agama. Namun apabila terjadi di luar pengadilan, perceraian pun dipandang jatuh. Pengadilan hanya mengikuti ketetapan perceraian yang telah terjadi, baik dari jumlah terjadinya perceraian pada seseorang ataupun waktu terjadinya perceraian, sehingga penghitungan masa idah dapat dihitung sejak terjadinya perceraian tersebut. Versi lain dari sebagian kecil ulama Banjar, walaupun mereka memandang sah perceraian di luar pengadilan, tetapi lebih menganggap tepat jika dilakukan di pengadilan, karena kemaslahatannya sangat banyak. Sikap ulama ini sebenarnya menunjukkan bahwa mereka mengakui dan mengikuti proses yang dilakukan di pengadilan baik dalam menetapkan jumlah atau waktu perceraian.

Berkaitan dengan idah, ulama Banjar menyatakan bahwa perempuan wajib menjalani masa idah sampai berakhirnya masa tersebut. Perempuan yang menikah di masa idah hukumnya haram karena idah di samping sebagai kewajiban *ta'abbudīyah* (dijalani secara mutlak) juga adanya idah ini karena adanya akad nikah dan etika pada pasangan. Akad nikah yang dilakukan di masa tidak sah dan wajib dibatalkan. Adapun laki-laki menurut ulama Banjar tidak memiliki masa idah. Ia dapat langsung menikah dengan perempuan, kecuali dalam kondisi-kondisi tertentu. Namun di antara ulama Banjar lainnya ada yang berpandangan bahwa lebih etis seorang suami meminta izin terlebih dahulu kepada istrinya yang baru dicerai dalam talak *raj'ī* jika ingin menikahi perempuan lain, karena selama masa idah perempuan tersebut (istri yang baru dicerai) masih berstatus sebagai istrinya.

Metode penetapan hukum yang digunakan ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan perkawinan di atas lebih bervariasi, ada yang menggunakan salah metode, tetapi ada pula tidak menggunakannya. Namun secara umum hal ini dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok, walaupun harus diakui pula bahwa pengelompokan ini tidak mutlak menunjukkan jati diri setiap individu ulama Banjar, sebab di satu sisi ia berada di kelompok yang satu tetapi di sisi yang lain berada di kelompok lainnya. Kelompok pertama adanya kecenderungan menjadikan fatwa ulama di berbagai kitab sebagai referensi utama. Di samping itu adanya sejumlah ulama Banjar membuat diferensiasi terhadap urusan hukum Islam dengan hukum negara. Kelompok kedua, adanya juga menjadikan fatwa ulama di

berbagai kitab sebagai referensi, tetapi tidak berhenti sampai di situ, melainkan melanjutkan kajiannya secara *uṣūlī*. Hal ini seperti mencari persamaan hukum (analogi), mencari yang terbaik untuk melihat kemaslahatan dan kemudaratan, membuat pola konektivitas tematik, melihat dari media terbentuknya hukum dan menyertakan pertimbangan etika.

Selanjutnya berkaitan dengan alasan atau latar belakang ulama Banjar menggunakan metode-metode tersebut terbagi kepada alasan metodologis dan alasan internal serta eksternal. Hal-hal yang menjadi alasan metodologis adalah di antara ulama Banjar ada yang memandang bahwa pendapat ulama di berbagai kitab dipandang lebih tinggi, bahkan menyerupakan seperti aturan agama sehingga ia pun lebih tinggi dari aturan negara. Pandangan seperti ini secara metodologis menjadi bagian metode *qawlī bayānī*. Alasan lainnya kendatipun sebagian ulama Banjar ada yang merasa terikat pada persyaratan ijtihad yang menjadi bagian metode *qawlī manhajī bayānī* tetapi sebagian lainnya juga menyadari pentingnya perubahan demi kemaslahatan menyeluruh yang menjadi bagian metode *qawlī qiyāsī - istiṣlāḥī*. Selanjutnya hal-hal yang men-jadi alasan internal dan eksternal adalah karena latar belakang sosial keluarga, latar belakang sosial masyarakat Banjar dan latar belakang keilmuan masing-masing. Tipologi metode ulama Banjar sendiri ada yang berada di tipologi tradisionalisme bermazhab (*qawlī bayānī* dan *qawlī manhajī bayānī*), ada pula berada pada tipologi reinterpretasi reformis dan teori-teori kemaslahatan (*qawlī qiyāsī - istiṣlāḥī*).

Berkaitan dengan kesimpulan di atas maka yang perlu direkomendasikan dari hasil kajian ini bahwa wawasan terhadap perkembangan hukum Islam sangat penting diketahui dan dipahami, terlebih lagi persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer atau persoalan klasik yang memiliki keterkaitan dengan zaman sekarang, sehingga ketika memberikan pendapat tidak hanya dari khazanah klasik. Pemahaman dan penguasaan terhadap persoalan yang dihadapi sangat penting dipelajari terlebih dahulu sehingga pendapat-pendapat yang disampaikan tidak normatif dan melangit tanpa melihat kenyataan di masyarakat. Pemahaman itu setidaknya di seputar apa yang menjadi masalah dalam suatu persoalan, mengapa ia menjadi masalah dan bagaimana agar masalah itu dapat diatasi sehingga kemaslahatan pun dapat diperoleh.

Dalam berpendapat hendaknya jika mengutip pendapat ulama terdahulu juga diiringi dengan berpikir kritis dan perlu dikaji kembali dengan menggunakan metode-metode dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* ataupun metode yang

identik lainnya. Selain itu modal utama yang tidak boleh diabaikan adalah berpikir kontekstual sehingga pendapat hukum yang disampaikan menjadi lebih arif dan menjadi solusi di berbagai kalangan. Berbagai faktor diakui ikut membentuk seseorang untuk menjadi seperti yang ada saat ini, tetapi sebagai orang besar harus memiliki kemampuan untuk berpikir kritis dan kontekstual, sehingga dapat membuat sejarah tentang pembentukan sosio-kultural masyarakat yang baru. Tentunya semua itu mesti didukung adanya kajian dan pelatihan menggunakan *uṣūl al-fiqh bi maṣlaḥat al-siyāqiyah* (*uṣūl al-fiqh* yang berbasis pada kemaslahatan kontekstual) sangat penting dilakukan untuk mengkaji persoalan-persoalan yang berkembang.

# *Daftar Pustaka*

**A. Buku**


Abdullah, Muhammad Amin. "Agama, Kebenaran dan Relativitas", dalam Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow. Jakarta: Tiara Wacana, 1999.

_______. "Pengantar Prof. Dr. M. Amin Abdullah", dalam *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd al-Mun'im. Bandung: Mizan Media Utama, 2015.

Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Presindo, 1992.

Ahyat, Ita Syamtasiyah. *Kesultanan Banjarmasin Pada Abad ke-19: Ekspansi Pemerintah Hindia-Belanda di Kalimantan*. Tangerang: Serat Alam Media, 2012.

Ali, Syed Ameer. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. H.B. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

'Ammār, Maḥmūd al-Miṣrī Abū. *al-Fiqh al-Muyassar li Mar'at al-Muslimah*. Mesir: Dār al-Taqwā, 2012.

Amidī (al), Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II, Vol. III. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1996.

_______. *Muntahā al-Sūl fī 'Ilm al-Uṣūl: Mukhtaṣar al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Andalūsī (al), Ibn 'Aṭiyah. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Vol. III. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001.

Anṣārī (al), Zakariyyā ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Zakariyyā. *Fatḥ al-Wahhāb bi Sharḥ Minhāj al-Ṭulāb*, Vol. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1998.

‘Arabī (al), Ibn. *Aḥkām al-Qur’an*, Vol. I. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th.

Aranni, Amirudin. (ed), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.

‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. II. Tunisia: Dār al-Tūnisiah, 1984.

_______. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2001.

_______. *Alaysa al-Ṣubh bi Qarīb*. Kairo: Dār al-Salām, 2006.

Ashqar (al), ‘Umar Sulaymān. *al-Madkhal ilā al-Ṣarī‘ah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2005.

Ashqar (al), Muḥammad Sulaymān ‘Abd al-Lāh. *al-Futyā wa Manāhij al-Iftā’*. Kuwait: Maktabat al-Manār al-Islāmīyah, 1976.

______. *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh li al-Mubtadi’īn*. Kairo: Dār al-Salām, 2004.

Asmani, Jamal Ma‘mur. *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh : Antara Konsep dan Implementasi*. Surabaya : Khalista, 2007.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic A System Approach*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2008.

‘Aynī (al), Abī Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad. *al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah*, Vol. IV. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1990.

Azdī (al), Abū Dāwd al-Shi‘ath al-Sijsītānī. *Sunan Abī Dāwd*, Vol. II & IV. Beirut-Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 1997.

Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan. *Kalimantan Selatan dalam Angka in Figures*. Banjarmasin: BPS Kalimantan Selatan, 2014.

Badawī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘inda ibn Taymīyah*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2000.

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford, 2003.

Banjarī (al), Muḥammad Arshad. *Tuḥfat al-Rāghibīn*. Martapura: YAPIDA, 2000.

Bannānī (al), *Ḥāshiyah al-‘Allāmah al-Bannānī ‘alā Sharḥ al-Jalāl Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī ‘alā Matn Jam‘ al-Jawāmi‘*, Vol. II. Indonesia-Semarang: Ṭaha Putra, t.th.

Bardīsī (al), Muḥmmad Zakariyā. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Thaqafah, t.th.

Baṣrī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī. *Al-Nukāt wa al-'Uyūn Tafsīr al-Māwardī,* Vol. I, V, VI. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. t.th.

Baum, Gregory. *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme: Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, terj. Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow. Jakarta: Tiara Wacana, 1999.

Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abī Sa'īd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Shirazī. *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl,* Vol. I. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Bayjūrī (al), Ibrāhīm. *Ḥāshiyat al-Shaikh Ibrāhīm al-Bayjūrī 'alā Sharḥ al-'Allāmah ibn Qāsim al-Ghazzī 'alā Matn al-Sheikh Abī Shujā'*, Vol. II. Beirut: Lebanon, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999.

Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2012.

Berry, David. *Pokok-Pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Buhūtī (al), Manṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs. *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, Vol. V. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1983.

Bukhārī (al), Abū 'Abd al-Lāh ibn Muḥammad Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. I dan V. Beirut-Damaskus: Dār ibn Kathīr, 1993.

Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001.

______. *al-Lāmadhhabīyah Akhṭar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Suriah-Damaskus: Dār al-Fārābī, 2005.

Bik, Khuḍarī. *Tārikh al-Tashrī' al-Islāmī*. t.t.: Dār al-Fikr, 1967.

Dahlan, Bayani, et al. *Ulama Banjar dan Karya-Karyanya*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.

Dahlawī (al), Walī al-Lāh. *al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*. Beirut-Lebanon: Dār al-Nafā'is, 1986.

Dāruquṭnī (al), 'Alī ibn 'Umar. *Sunan al-Dāruquṭnī*, Vol. IV. Beirut-Lebanoṇ: Mu'assasat al-Risālah, 2004.

Data Keberagamaan Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan Tahun 2015.

Daud, Alfani. *Islam & Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Ḍayf, Shawqī. et al. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Mesir: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2004.

Departemen Agama RI. *Bahan Penyuluhan Hukum*. Jakarta: Dirjen Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2004.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Departemen Permukiman dan Prasarana Wilayah. *Buku Profil Penataan Ruang Provinsi Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Direktorat Jenderal Penataan Ruang, 2003.

Dimashqī, (al), Taqī al-Dīn Abī Bakr ibn Muḥammad al-Ḥuṣnī al-Ḥusaynī. *Kifāyat al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyat al-Ikhtiṣār fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*. Damaskus-Suriyah: Dār al-Bashā'ir, 2001.

Dimyāṭī, (al), Abū Bakar ibn Sayyid Muḥammad Shaṭā. *Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn 'ala Ḥalli al-Fāẓ Fatḥ al-Mu'īn li Sharḥ Qurrat al-'Ayn bi Muhimmāt al-Dīn*, Vol. IV. t.t.: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyah, t.th.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1997.

Djazuli, A. dan I. Nurol Aen. *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Dokumen Data Majelis Taklim se-Kalimantan Selatan Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan.

Du'ās (al), 'Azat 'Abd. *al-Qawā'id al-Fiqhiyah ma'a al-Sharḥ al-Mūjaz*. Damaskus: Dār al-Tirmidhī, 1989.

Duraynī (al), Fatḥī. *al-Manāhij al-Uṣūlīyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'yī fī al-Tashrī' al-Islāmī*. Damaskus-Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 2013.

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Garna, Judistira K. *Teori-Teori Perubahan Sosial*. Bandung: Universitas Padjadjaran, 1992.

Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000.

______. *al-Wasīṭ fī al-Madhab*. Vol. V. t.t.: Dār al-Salām, 1997.

_______. *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī,* Vol. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Arqām, 1997.

Ghony, M. Djunaidi dan Fauzan Almanshur. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. IV. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002.

Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad ibn. al-*Musnad li Imām Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal*, Vol. III. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995.

Ḥanbalī, Abū Ḥasan al-Ba'lī. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Uṣūliyah wamā Yata'allaq bihā min al-Aḥkām al-Far'iyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001.

Ḥasanī, Ismā'īl. *Naẓariyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.

Ḥasan, Khālid Ramaḍān. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: al-Rawḍah, 1998.

Ḥasan (al), Khalīfah Bābikr. *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Ḥasb al-Lāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997.

Ḥatim, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs al-Rāzī ibn Abī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. II. Riyāḍ-Makkat al-Mukarramah: Muṣṭafā al-Bāz, 1997.

Helim, Abdul. *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*. Yogyakarta: K-Media, 2017.

Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Vol. I. Beirut-Lebanon: Dār al-Jīl, 1993.

Hilāl, Haytham. *Mu'jam Muṣṭalaḥ al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Jīl, 2003.

Hilmy, Masdar. *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.

Ḥirz al-Lāh, 'Abd al-Qādir ibn. *al-Madkhal ilā 'Ilm Maqāṣid al-Sharī'ah*. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd Nāshirūn, 2005.

Hitty, Philip K. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambil Ilmu Semesta, 2005.

Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Perhimpunan dan Pengembangan Pesanteran dan Masyarakat, 1983.

Ḥusayn, al-Karāmāsatī Yūsuf ibn. *al-Wajīz fī Uṣul al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Hudā, 1984.

Ibrahim, Duski. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-itiqrā' al-ma'nawī asy-Syāṭibi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Ideham, M. Suriansyah, et al. *Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2005.

_______. et al. *Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan, 2007.

Jārūd (al), Sulaymān ibn Dāwd ibn. *Musnad Abī Dāwd al-Ṭayālisī*, Vol. I. t.t.: Dār Hijr, 1999.

Jawzī (al), Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut-Lebanon: Dār ibn Ḥazm, 2002.

Jawzīyah (al), Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-'Ālamīn*, Vol. I. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.

Jayzānī (al), Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Ḥasan. *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Juwayzī, 1996.

Jazā'irī (al), Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Majīd Jum'at. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Mustakhrajah min Kitāb I'lām al-Muwaqqi'īn li 'Allāmah Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah*. Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm, t.th.

Jazā'irī (al), Abū Bakar Jābir. *Minhāj al-Muslim*. Kairo: Dār ibn al-Jawzī, 2013.

Jazīrī (al), 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, Vol. IV. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Jurjānī (al), 'Alī ibn Muḥammad. *Mu'jam al-Ta'rīfāt*. Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.th.

Juwaynī (al), al-Ḥaramayin. *Matn al-Waraqāt*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'i, 1996.

_______. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997.

Kaylānī (al), 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm. *Qawā'id al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibī 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan. *Data Keagamaan Tahun 2014*. Banjarmasin: Kemenag Provinsi Kal-Sel, 2014.

Khabbāzī, Jalāl al-Dīn. *al-Mughnī fī Uṣūl al-Fiqh*. Riyāḍ: Markaz al-Buḥūth al-'Ilmī, 1403.

Khādimī (al), Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *'Ilm al-Maqāṣid al-Shar'īyah*. Riyāḍ: Maktabat al-'Abikān, 2001.

Khafif (al), ʻAlī, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā*. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, t.th.

Khallāf, ʻAbd al-Wahhāb. *ʻIlm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

Khin (al), Muṣṭafā Saʻīd, dan Muṣṭafā al-Bughā, *al-Fiqh al-Manhajī ʻalā Madhhab al-Imām al-Shāfiʻī*, Vol. IV. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.

Khin (al), Muṣṭafā Saʻīd. *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawāʻid al-Uṣūlīyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā*. Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 1994.

Khudarī (al), Muḥammad. *Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn*. Dār al-Fikr: t.tp, t.th.

Kukla, Andre. *Konstruktivis Sosial dan Filsafat Ilmu*, terj. Hari Kusharyanto. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Lawrence, Bruce B. "Competing Genealogis of Muslim Cosmopolitanism", ed. Carl W. Ernst and Richard C. Martin dalam *Rethinking Islamic Studies: from Orientalism to Cosmopolitanism*. Columbia: University of South Carolina, 2010.

Liḥsāsanah, Aḥsan. *Fiqh al-Maqāṣid ʻInda al-Imām al-Shāṭibī*. Mesir: Dār al-Salām, 2008.

Madkūr, Muḥammad Salām. *al-Ijtihād fī al-Tashrīʻ al-Islāmī*. t.tp., Dār al-Nahḍah, 1984.

Maghribī (al), Abū ʻAbd. Al-Lāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʻAbd. al-Raḥmān al-Mālikī. *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Shaikh Khalīl*, Vol. IV. Mūrītāniyā: Dār al-Riḍwān, 2010.

Maḥallī (al), Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Kanz al-Rāghibīn*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2001.

Mahdī. *al-Sīrah al-Nabawiyah fī Ḍau'i al-Maṣādir al-Aṣliyah*. Mekkah: Jamīʻah al-Mulk al-Saʻūdiyah, 1996.

Mahmassani, Sobhi. *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono. Bandung: Al-Maʻarif, 1981.

Mallāḥ, Ḥusayn Muḥammad. *al-Fatwā: Nash'atuhā wa Taṭawwuruhā – Uṣūluhā wa Taṭbīqātuhā*, Vol. I & II. Beirut: al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, 2001.

Malībārī (al), Aḥmad Zayn al-Dīn ibn ʻAbd al-ʻAzīz. *Fatḥ al-Muʻīn bi Sharḥ Qurrat al-ʻAyn bi Muhimmāt al-Dīn*. Beirut-Lebanon: Dār ibn Ḥazm, 2004.

Mālikīyah (al), Muḥammad ʻUrfah al-Dusūqī. *Ḥāshiyat al-Dusūqī ʻalā al-Sharḥ al-Kabīr*, Vol. II. t.t.: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻArabīyah, t.th.

Mandan, Arif Mudatsir. *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008.

Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.

Marāghī (al), Aḥmad Musṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. II, IV, V, XIX, XXVI, XXVIII, XXX. Mesir: al-Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946.

Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997.

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-'Aqalliyāt dan Evolusi maqāṣid al-sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Mijjājī (al), Muḥammad Sukkālī. *al-Muhadhdhab min al-Fiqh al-Mālikī wa Adillatih*, Vol. II. Jazā'ir: Dār al-Wa'dī, 2010.

Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif : Buku Sumber tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI-Press, 1992.

Mīsāwī (al), Muḥammad al-Ṭāhir. "al-Shaikh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa al-Mashrū' al-ladhī lam Yaktamil", dalam Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004.

Muflih al-Hanbalī, Abī Ishāq Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn. *al-Mubdi' Sharḥ al-Muqni'*, Vol. VI. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997.

Mughnīyah, Muḥammad Jawād. *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Khamsah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Jawād, 2000.

Muḥammad, 'Adnān. *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*. t.t.: Dār ibn al-Jawzī, 1424.

Mulaqin (al), Ibn. *Tuḥfat al-Muhtāj ilā Adillat al-Minhāj*, Vol. I. Makkat al-Mukarramah: Dār Ḥarā', 1986.

Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Nadwī, ʻAlī Aḥmad. *al-Qawāʻid al-Fiqhiyah: Mafhūmuhā Nash'atuhā Taṭawwuruhā Dirāsat Mu'allafātihā Adillatuhā Muhimmatuhā Taṭbīqātuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Najīm, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nuʻmān*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1999.

Namlah (al), ʻAbd al-Karīm ibn ʻAlī ibn Muḥammad. *Itḥāf Dhawī al-Baṣā'ir Sharḥ Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir*, Vol. IV. Riyāḍ: Dār al-ʻĀṣimah, 1996.

Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto. *Sosiologi: Teks Pengantar & Terapan*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2004.

Naysābūrī (al), Abū al-Ḥusayn Muslim al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi Naql al-ʻAdl ʻan al-ʻAdl ilā Rasūl al-Lāh*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006.

Nawawī (al), Muḥ al-Dīn Abī Zakarīyā Yaḥyā ibn Sharf. *Minhāj al-Ṭalibīn wa ʻUmdat al-Muftīn*. Beirut-Lebanon: Dār al-Minhāj, 2005.

______. *Kitāb al-Majmūʻ Sharḥ al-Muhadhdhab li Shīrāzī*, Vol. XIX. Jeddah-al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Suʻūdīyah: Maktabat al-Irshād, t.th.

Noor, Yusliani. *Islamisasi Banjarmasin (Abad ke-15 sampai ke- 19)*. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Philips, Abu Ameenah Bilal. *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, terj. M. Fauzi Arifin. Bandung: Nusamedia, 2005.

Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*, terj. Tim Yasogama. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Qaḥṭānī (al), Musfir ibn ʻAlī ibn Muḥammad. *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhīyah al-Muʻāṣarah*. Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 2003.

Qazwīnī (al), Abū ʻAbd al-Lāh Muḥamad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, Vol. I. t.t.: Dār Iḥyā al-Kutub al-ʻArabīyah, t.th.

Qudāmah, ʻAbd al-Lāh ibn Aḥmad ibn. *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Manāẓir fī Uṣūl al-Fiqh ʻalā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. I. Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Rayyān, 1998.

______. *al-Mughnī*, Vol. IX. Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997.

Qurāfī (al), Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Dhakhīrah*, Vol. IV. Beirut-Lebanon: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994.

Qurṭūbī (al), Abū Bakr. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. IV, VI, XVI, XXI, XVII. Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2006.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendikiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.

______. *Ensiklopedi al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2002.

Rahmadi. et al. *Islam Banjar: Genealogi dan Referensi Intelektual dalam Lintasan Sejarah*. Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2012.

Rahman, Asjmuni A. *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Senoaji Saleh. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Rakhmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University, 2004.

Ras, JJ. *Hikayat Banjar: A Study of Malay Historiography*. Leiden: The Martinus Nijhoff, 1968.

Raysūnī, Aḥmad. *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduh wa Fawā'iduh*. Rabāṭ: al-Dār al-Bayḍā', 1999.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn. *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Vol. V. t.t.: Mu'assasat al-Risālah, t.th.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*, Vol. II. Kairo: Dār al-Manār, 1947.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan. Jakarta: Prenada Media Group, 2004.

Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Rushd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Yordania: Bayt al-Afkār al-Dawlīyah, 2007.

Sābiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Vol. II. Kairo: al-Fatḥ li I'lām al-'Arabī, 1995.

Sadlān (al), Ṣāliḥ ibn Ghānim. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kubrā wamā Tafarra' 'anhā*. Riyāḍ: Dār Balansiah, 1417.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Sāhī (al), Shawqī 'Abduh. *al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1989.

Salām (al), Abū Muḥammad ʻIzz al-Dīn ʻAbd al-ʻAzīz ibn ʻAbd. *Qawāʻid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Vol. I & II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1999.

_______. *al-Qawāʻid al-Kubrā al-Mawsūm bi Qawāʻid al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām* , Vol. II. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Saleh, Idwar. *Adat Istiadat Daerah Kalimantan Selatan*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977.

Ṣāliḥ, Muḥammad Adīb. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. I. Beirut-Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1993.

Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal. *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1993.

Ṣāwī (al), Ṣalāḥ. *al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Masīrat al-ʻAmal al-Islāmī al-Muʻāṣir*. Amerika: Akādimīyat al-Sharīʻah bi Amrīkā, 2009.

Sawrah, Abū ʻĪsā Muḥammad ibn ʻĪsā ibn. *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmīdhī*, Vol. III. t.t.: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1968.

Shaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Muʻāṣarah*. Damaskus-Suriah: al-Ahālī, t.th.

_______. *Naḥw Uṣūl Jadīdah Lifiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus-Suriah: al-Ahālī, 2000.

Sharbīnī (al), Muḥammad ibn Aḥmad al-Sharbīnī al-Qāhirī. *al-Bujayrimī ʻala al-Khāṭīb wahua Ḥāshiyat al-Shaykh Sulaymān ibn Muḥammad ibn ʻUmar al-Bujayrimī al-Shāfiʻī*, Vol. IV. Beirut: Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1996.

Sharfī (al), ʻAbd al-Majīd al-Sawsūh. *al-Ijtihād al-Jamāʻī fī al-Tashrīʻ al-Islāmī*. Qatar: Wuzārat al-Awqāf li al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1998.

Sharīʻah (al), ʻUbayd al-Lāh ibn Masʻūd al-Bukhārī Ṣadr. *Tanqīḥ al-Uṣūl*, Vol. II. Makkah: Maktabat al-Bāz, t.th.

Shashrī (al), Saʻd ibn Nāṣir ibn ʻAbd al-ʻAzīz. *al-Taqlīd wa Aḥkāmuh*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1416.

Shāṭibī (al), Abū Isḥāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʻah*, Vol. I, II, IV. al-Mamlakah al-Suʻūdīyah al-ʻArabīyah: Wuzārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah, t.th.

Shibīr, Muḥammad ʻUthmān. *al-Qawāʻid al-Kulīyah wa al-Ḍawābiṭ al-Fiqhīyah fī al-Sharīʻah al-Islāmīyah*. Yordania: Dār al-Nafā'is, 2006.

Shiddieqy, Hasbi Ash. *Pengantar Hukum Islam*, Vol. I. Bandung: Bulan Bintang, 1975.

_______. *Tafsir al-Qur'anul Majid: An-Nūr*, Vol. 1. Semarang: Pustaka Rizki, 2000.

_______. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Shiddiqi, Noerouzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.

_______. *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. I, II, XIII, XV. Jakarta: Lentera Hati, 2003.

Shinqīṭī, (al), Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Jaknī. *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qura'ān bi al-Qur'ān*, Vol. I. t.t: Dār 'Ālam al-Fawā'id, t.th.

_______. *Mudhakkirah fī Uṣūl al-Fiqh*. Madinah.: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2001.

Sjadzali, Munawir. "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, ed. Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

_______. "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, ed. Haidar Bagir dan Syafiq Basri. Bandung: Mizan, 1996.

Silalahi, Ulber. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Refika Aditama, 2010.

Subkī (al), Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, Vol. II. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991.

_______. *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Sugiono, Muhadi. "Pengembangan *Human Capital* dan Pendidikan Kosmopolitan", ed. Sanerya Hendrawan dalam *Pengembangan Human Capital: Perspektif Nasional, Regional dan Global*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2012.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Vol. XII. Kairo: Hijr al-Buḥūth, 2003.

_______. *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983.

Syarafa, Ismail Asy. *Ensiklopedi Filsafat*, terj. Shofiyullah Mukhlas. Jakarta: Khalifa, 2005.

Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.

_______. *Ushul Fiqh*, Vol. I & II. Jakarta: Logos, 1999.

_______. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2006.

Syukur, Muhammad Asywadie. *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990.

_______. *Mode Ijtihad Masa Dulu dan Masa Kini*. Banjarmasin: IAIN Antasari, 1992.

_______. *Perbandingan Mazhab*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.

Ṭabarrī (al), Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarrī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, Vol. IV, V, XXIII. Kairo: Maktabah Ibn Taymīyah, t.th.

Ṭaba'ṭabā'ī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid. XX, Vol.. XXX, Jilid XVIII, Vol. XXVI. Beirut-Libanon: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbu'ah, t.th.

Ṭarhūnī, Muḥammad ibn Rizq ibn. *Ṣaḥīḥ al-Sīrah al-Nabawīyah*, Vol. I. Kairo: Dār Ibn Taymīyah, 1410 H.

Turkī (al), 'Abd al-Lāh ibn Muḥsin. *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā*. Damaskus-Suriah: Mu'assasat al-Risālah, 2010.

'Ulūm, 'Izz al-Dīn Baḥr. *al-Taqlīd fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Zahdak, 1978.

'Umar, 'Umar ibn Ṣāliḥ ibn. *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz ibn 'Abd al-Salām*. Yordania: Dār al-Nafā'is, 2003.

'Umarī (al), Nādiyah Sharīf. *al-Ijtihād fī al-Islām: Uṣūluh Aḥkāmuh Āfātuh*. Beirut-Lebanon: Mu'assasat al-Risālah, 2001.

Usman, Gazali. *Urang Banjar dalam Sejarah*. Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1989.

Wardiansyah, Gt. *Biografi Singkat K.H. M. Syukri Unus dan Sejarah Majlis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak*. Martapura: Majlis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak, t.th.

Wāṣil, Naṣr Farīd Muḥammad. *al-Madkhal al-Wasīṭ Lidirāsat al-Sharī'ah al-Islamīyah wa al-Fiqh wa al-Tashrī'*. Mesir: al-Maktabah al-Tawfiqīyah, t.th.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: Al-Ma'arif, 1993.

Yūbī, Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa ‘Alāqatuhā bi Adillat al-Shar‘īyah*. Riyaḍ: Dār al-Hijrah, 1998.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Zahrah, Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

_______. *Abū Ḥanīfah Ḥayātuh wa ‘Aṣruh: Ārā’uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

_______. *Mālik Ḥayātuh wa ‘Aṣruh: Ārā’uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

_______. *al-Shāfi‘ī Ḥayātuh wa ‘Aṣruh: Ārā’uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

_______. *Ibn Ḥanbal Ḥayātuh wa ‘Aṣruh: Ārā’uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

_______. *al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zamakhsharī (al), Jār al-Lāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Tanzīl*, Vol. I, V (Riyāḍ: Maktabat al-‘Abīkān, 1998.

Zamanī, Abū. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*. Vol. I. Kairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2001.

Zarqā (al), Al-Sheikh Aḥmad ibn al-Sheikh Muḥammad. *Sharḥ al-Qawā‘id al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Zarqā (al), Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhy al-‘Ām*, Vol. I. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.

_______. *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab*, terj. Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Zaydān, ‘Abd al-Karīm. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-*Fiqh. Beirut-Lebanon: Mua’assasat al-Risālah, 1998.

Zībārī (al), ‘Āmir Sa‘īd. *Mabāhith fī Aḥkām al-Fatwā*. Beirut-Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 1995.

Zuḥaylī (al), Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. VII. Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 1985.

_______. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Suriah, 1999.

_______. *Uṣūl al-Fikih al-Islāmī*, Vol. I dan II. Damaskus-Suriah: Dār al-Fikr, 2001.

_______. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Vol III. Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.

Zuhri, Muh. *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

**B. Jurnal**

Adillah, Siti Ummu. "Analisis terhadap Faktor-Faktor yang Melatarbelakangi Terjadinya Nikah Sirri dan Dampaknya terhadap Perempuan (Istri) dan Anak-Anak". *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 11 Edisi Khusus. Februari 2011.

Abdullah, Muhammad Amin. "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi". *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. 11. Juli-Desember 2012.

_______. "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Negara dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)". *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2. Juli-Desember, 2012.

Abdullah, Nafilah. "Menyoal Kembali Perkawinan di Bawah Tangan (Nikah Sirri) di Indonesia". *Musâwa*, Vol. 12, No. 1. Januari 2013.

Ambary, Rudi Nuruddin. "Perkawinan Poligami yang Berkeadilan". *Al-'Adalah*, Vol. XI, No. 1. Januari 2013.

Baroroh, Umul. "Keberagamaan dan Fundamentalisme sebagai Faktor Persepsi tentang Kesetaraan Jender, Sikap terhadap Nikah Sirri, dan Respons pada Rencana Legislasi Nikah Sirri". *Innovatio*, Vol. XI, No. 1. Januari-Juni 2012.

Bukhārī, Muḥammad Sa'īd Muḥammad Ḥasan. "al-Thawābit wa al-Mutaghayyirāt fī Tashrī' al-Awrād wa al-Adhkār". *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā*, Vol. 19, No. 42. Ramaḍān 1428.

Dahlan, Bayani, et al. "Biografi Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Tasawuf". *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1. Januari-Juni, 2009.

Dermawan, Andy. "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan". *Sosiologi Reflektif*, Vol. 7, No. 2. April 2013.

Ernita, Aiya. "Perkawinan dengan Perempuan yang diceraikan di Luar Pengadilan (Studi di Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh)". *Premise Law Jurnal*, Vol. 2. 2015.

Faridah, Siti dan Mubarak. "Kepercayaan Masyarakat Banjar terhadap Bulan Safar: sebuah Tinjauan Psikologis". Al-Banjari, Vol. 11, No. 1. Januari 2012.

Firdaus, Slamet. "Poligami bagi yang Mampu Monogami bagi yang tidak Mampu". *Al-Manahij Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. VI, No. 2. Juli 2012.

Hasan, Ahmadi, et al., "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Fikih". *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1. Januari-Juni, 2009.

Hasan, Noorhaidi. "Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 46, No. II. Juli-Desember 2012.

Helim, Abdul. "Legislasi Syariat sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif", *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 8, No. 1. Januari 2006.

______. "Membaca Kembali 'Illah Doktrin Idah dalam Perspektif Ushûl al-Fiqh". *Karsa: Jurnal Sosial & Budaya Keislaman-Islam, Budaya & Hukum*, Vol. 20, No. 2. Desember 2012.

Hidayah, Khoirul. "Persoalan Hukum Perempuan Rembang Akibat Praktik Nikah Sirri", *de jure: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 3 No. 1. Juni 2011.

Hidayat, Wahyu. "Mengurai Regulasi Nikah Sirri". *Musâwa*, Vol. 12 No. 1. Januari 2013.

Imdad, Muhammad. "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan". *Jurnal Kalimah*, Vol. 13 No. 2. September 2015.

Imron HS, Ali. "Menimbang Poligami dalam Hukum Perkawinan". *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum QISTI*. Vol. 6, No. 1. Januari 2012.

Indar. "'Iddah dalam Keadilan Gender", *Jurnal Yin Yang*. Vol. 5, No. 1. Januari-Juni 2010.

Irfan, M. Nurul. "Kriminalisasi Poligami dan Nikah Sirri". *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 2. Juli 2011.

Khoir, Tholkhatul. "Ideologi dan Utopia Pemberlakuan Hukum Islam Studi Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Pendekatan Sosiologi

Pengetahuan". *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 45, No. II. Juli-Desember 2011.

Khotimah, Ema. "Analisis Kritis Wacana Poligami: Praktik Marjinalisasi dan Demonologi Islam dalam Wacana Poligami". *Mediator*, Vol. 9 No. 1, Juni 2008.

Maloko, M. Thahir. "Nikah Sirri Perspektif Hukum Islam". *Sipakalebbi'*, Vol. 1, No. 2. Desember 2014.

Mujiburrahman. et al. "Ulama Banjar Kharismatik Masa Kini di Kalimantan Selatan: Studi terhadap Figur Bachiet, Guru Danau dan Guru Zuhdi". *Al-Banjari*, Vol. 11, No. 2, Juli, 2012.

______. "Islamic Theological Text and Context in Banjares Society: An Overview of the Existing Studies". *Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 3. Desember 2014.

Musarrofa, Ita. "Poligami: antara Legalitas Formal dan Legalitas Budaya (Studi Kasus Praktik Poligami Kyai Pesantren di Probolinggo Jawa Timur". *Al-Mawarid*, Edisi XIV. 2005.

Noor, Bahran, et al. "Ulama Banjar dan Karya-Karyanya dalam Bidang Tauhid". *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 1. Januari-Juni, 2009.

Noor, Irfan. "Visi Spiritual Masyarakat Banjar", *Al-Banjari*, Vol. 12, No. 2. Juli 2013.

Rahmadi. "Dinamika Intelektual Islam di Kalimantan Selatan: Studi Genealogi, Referensi dan Produk Pemikiran". *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 11, No. 1. Januari 2012.

Rahman, Fazlur. "Interpreting the Qur'an". *Inquiry: Magazine of Events and Ideas*. Mei 1986.

______. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives". *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4. Oktober 1970.

Rezeki, Siti Sri. "Analisis Yuridis terhadap Perceraian di Luar Pengadilan Menurut Kompilasi Hukum Islam dan Fiqih Islam". *Premise Law Jurnal*, Vol. 14. 2015.

Rianie, Nurjannah. "Pendekatan Kultural terhadap Orientasi Keagamaan Orang Banjar", *Ta'lim Muta'allim*, Vol. 1, No. 2. 2011.

Rinawati, Rini. "Dramaturgi Poligami". *Mediator*, Vol. 7, No. 1. Juni 2006.

Rudy Arifin, “Martapura Bumi Serambi Mekkah”, dalam Nurhudianto *Martapura Bumi Serambi Mekkah: Secunting Pemikiran Rudy Arifin*. Martapura: Pemerintah Kabupaten Banjar, 2004.

Rusydi, M. “Tradisi *Basunat Urang* Banjar: “Membaca” Makna Antropologis dan Filosofis”. *Al-Banjari*, Vol. 10, No. 2. Juli 2011.

Sahriansyah, et al., “Ulama Banjar dan Karya-Karyanya”, *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. IV, No. 1. Januari-Juni, 2010.

Sani, Abdul., et.al. “Sosiologi dan Kepercayaan Masyarakat Banjar: Analisis Perilaku Kontemporer Orang Banjar di Kalimantan Selatan”. *Tashwir*, Vol. 1, No. 1. Januari-Juni 2013.

Shapiah. “Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Tradisi Kelahiran pada Adat Banjar”. *Mu‘adalah: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. III, No. 1. Januari-Juni 2015.

Suhaeri. “Mengurai Benang Kusut Dualisme Nikah Sirri (Upaya Meratifikasi Rancangan Undang-Undang Nikah Sirri)”. *Musâwa*, Vol. 12, No. 1. Januari 2013.

Sukarni. “Kitab Fikih Ulama Banjar: Kesinambungan dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan”. *Analisis: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 15, No. 2. Desember 2015.

______. “Paradigma Bermazhab Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan”. *Miqot*, Vol. XXXIX, No. 1. Januari-Juni 2015.

Syaifuddin, et al. “Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning Parukunan Malayu (Studi Historis dan Tekstual)”. *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. III, No. 2. Juli-Desember, 2009.

Syar‘i, Makmun. “Reformulasi Hukum Talak di Luar Pengadilan”. *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. XIV, No. 1. Juni 2015.

Syukur, Abdul Kadir. “Pernikahan dengan Wali Muhakkam (Studi tentang Implikasi dan Persepsi Ulama Banjarmasin)”. *Syariah Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 1. 2014.

Tahir, Masnun. “Meredam Kemelut Kontroversi Nikah Sirri (Perspektif Maslahah)”. *Al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2. September-Januari 2011.

Tarwilah. et al. “Ulama Banjar dan Karya-Karyanya”. *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. IV, No. 1. Januari-Juni, 2010.

TIM Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. "Kitab-Kitab Manakib Karya Ulama Banjar". *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. I, No. 1. Januari-Juni, 2007.

TIM Redaksi Kementerian Agama Provinsi Kalimantan Selatan. "Fenomena Nikah Siri dan Kekerasan terhadap Perempuan". *Kerabat*, Edisi 67, Tahun ke X. 2012.

Putra, Arie. "Potret Intelektual Muslim: Sebuah Tinjauan Sosiologi Pengetahuan terhadap Pemikiran Ahmad Syafi'i Ma'arif". *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, Vol. 18 No.1. Januari 2013.

Wahyudin, "Merajut Dunia Islam Dunia Melayu: Sosok Orang Melayu Banjar di Tanah Leluhur". *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 6, No. 1. Januari-Juni 2014.

Zulaikha, Siti. "'Iddah dan Tantangan Modernitas". *Jurnal Istinbath*, Vol. 7, No. 1. Mei 2010.

## C. Hasil Penelitian

Abdurrahman. "Studi tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835: Suatu Tinjauan tentang Perkembangan Hukum dalam Masyarakat dan Kerajaan Banjar Pada Pertengahan Abad ke -19". Laporan Penelitian -- Banjarmasin, 1989.

Haira, Bahran Noor. et al., "Majelis Taklim di Kabupaten Hulu Sungai Utara". Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2009.

_______. Profil Majelis Taklim di Kecamatan Banjarmasin Utara Kota Banjarmasin". Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2010.

Hanafiah, M. "Tradisi Pendulangan Intan dan Jual Beli Hidup Masyarakat Banjar dalam Perspektif Hukum Islam". Disertasi-- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.

Helim, Abdul. "Penerapan *Electronic Government* di Indonesia (KTP Online dalam Perspektif Kaidah-Kaidah Ushul Fiqh)". Tesis--Universitas Muhammadiyah Surakarta, Surakarta-Solo, 2008.

Humaidy. "Peran Syeikh Muḥammad Arshad al-Banjarī dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII". Tesis--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

Karim, Abdul, et al. "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala". Laporan Penelitian--Puslit IAIN Antasari, Banjarmasin, 2009.

Syamsuri. "Analisis Hukum Pencatatan Nikah di Kecamatan Banjarmasin Selatan Kota Banjarmasin". Tesis-- IAIN Antasari, Banjarmasin, 2013.

Rusydi, M. "Kitab Tuhfat al-Rāghibīn Karya Muḥammad Arshad al-Banjarī: Studi Ideologi dan Epistemologi". Disertasi--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2014.

Suriadi, Ahmad. "Ulama Banjar dan Sistem Kekuasaan Kerajaan Banjar Abad XIX". Disertasi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007.

# *Tentang Penulis*

**Dr. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag** bin **Husni** bin **Riduan** bin **Tamim Ali Asad** bin **Busaif** adalah anak pertama dari pasangan Husni dan Tasminah. Ia dilahirkan pada hari Rabu tanggal 13 April 1977 M bertepatan pada tanggal 24 *Rabi'ul Akhir* 1397 H di Desa Magantis yang kini menjadi salah satu daerah di Kabupaten Barito Timur Kalimantan Tengah. Di Desa kelahirannya ini ia memulai Pendidikan Dasar dan aktif mengikuti Pendidikan Diniyah di sore hari sampai malam hari. Setamat Pendidikan Dasar pada tahun 1990, ia melanjutkan pendidikan agama ke Pondok Pesantren Al-Falah Banjar Baru Kalimantan Selatan. Namun karena berbagai faktor termasuk masalah ekonomi, ia hanya menempuh pendidikan di lembaga ini selama 4 tahun dan kemudian kembali ke desanya. Pada tahun 1994 ia mengikuti ujian persamaan tingkat Madrasah Tsanawiyah. Setelah itu sejak tahun 1994 itu pula sampai tahun 1997 di siang harinya ia sekolah di bidang kejuruan setingkat sekolah umum, sementara pada pagi harinya ia bekerja membantu orang tua dan pada malam harinya atau di waktu-waktu tertentu ia belajar agama dari rumah ke rumah Guru termasuk belajar karya-karya ulama klasik. Setelah menyelesaikan pendidikan tersebut ia berangkat ke ibu kota Kalimantan Tengah dan sambil bekerja serabutan yang penting halal ia mulai berkenalan dengan dunia kampus. Pada tahun 2001 ia dapat menyelesaikan pendidikan Strata Satu (S1) Ahwal al-Syakhshiyah di STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah. Kemudian pada tahun 2006 ia terdaftar sebagai mahasiswa Strata Dua (S2) di Univ. Muh. Surakarta dengan konsentrasi fiqh/ushul fiqh, dan pada akhir tahun 2008 ia dapat menyelesaikan pendidikannya. Pada tahun 2014 ia kembali melanjutkan pendidikan ke Strata Tiga (S3) di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya Program Studi Dirasah Islamiyah konsentrasi Fiqh/Ushul Fiqh. Di awal

tahun 2017 ia dapat menyelesaikan pendidikan tersebut dengan judul Disertasi "Pemikiran Hukum Ulama Banjar terhadap Hukum Perkawinan Islam".

Karya ilmiah yang dihasilkan berupa buku berjudul *Konsep Kesaksian: Hukum Acara Perdata di Peradilan Agama* (2015), *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah* (2017) dan buku yang ada di tangan pembaca ini. Karya-karya berbentuk artikel yang diterbitkan di beberapa jurnal adalah *Bagian Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Kewarisan Islam menurut Pandangan Munawir Sjadzali* (2005), *Otoritas Mashlahah dalam membangun Fikih Dinamis* (2006), *Memposisikan Kembali Syar'u man Qablana Sebagai Istinbāth Hukum Islam* (2006), *Legislasi Syari'at sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif* (2007), *Fiqh Elektronik: KTP Online Sebuah Tawaran* (2008), *Paradigma Fikih Aspiratif: Demonstrasi dalam Nalar Dzari'ah* (2009), *Fikih Good Governance (Electronic Government Dalam Nalar Mashlahat)* (2009), *Realitas Akad Nikah Ulang dalam Timbangan Nalar Ushul Fikih* (2010), *Bersanding dalam Resepsi Perkawinan: Refleksi atas Pandangan dan Perilaku Hukum di Kota Palangka Raya* (2011), dan *Membaca kembali 'Illah Doktrin Idah dalam Perspektif Ushul Fiqh* (2012).

Di samping menulis dan melaksanakan tugas mengajar di IAIN Palangka Raya yang dimulai sejak tahun 2003 sampai sekarang, di beberapa kesempatan ia diminta untuk mengisi acara seminar seputar hukum Islam di beberapa instansi. Di masyarakat ia juga aktif memberikan materi pada pengajian-pengajian keagamaan dan termasuk pula pada waktu-waktu yang dibutuhkan atau di hari-hari besar Islam, ia sering memberikan ceramah agama. Dalam kegiatan tahunan, ia termasuk salah seorang juri di salah satu cabang lomba *Musābaqah Tilāwatil Qur'ā*n (MTQ) Tingkat Kota dan Provinsi Kalimantan Tengah. Ia juga aktif mengabdikan diri di organisasi keagamaan untuk ikut berkiprah dalam memperjuangkan Islam yang *tawassuṭ* + *i'tidāl* (moderat), *tasāmuḥ* (toleran), *tawāzun* (seimbang) dan *amr ma'rūf nahy munkar*.

PIMPINAN WILAYAH
PROVINSI
PW ISNU
KALIMANTAN TENGAH
IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA

# Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar *Kontemporer*

Setiap hukum yang ditetapkan, dipastikan bertujuan untuk kemaslahatan dan sekecil apapun kemaslahatan tersebut selama bertujuan untuk memelihara maksud-maksud syarak maka ia termasuk merealisasikan kehendak Allah. Hal ini menunjukkan uṣūl al-fiqh yang berbasis kemaslahatan sangat dibutuhkan dalam menanggapi berbagai persoalan hukum yang bermunculan. Agar kemaslahatan itu dapat dipertanggungjawabkan maka tahap-tahap yang dilakukan dalam pengkajian hukum Islam dilakukan secara qawlī uṣūlī. Maksudnya dalam mengkaji persoalan hukum Islam terlebih dahulu melakukan penelusuran terhadap pendapat-pendapat ulama di berbagai referensi yang kemudian persoalan tersebut dikaji lagi secara uṣūlī yaitu melalui metode-metode uṣūl al-fiqh atau apapun nama metode tersebut asalkan berorientasi untuk mencapai kemaslahatan menyeluruh. Semuanya dilakukan secara sinergis, sistemis dan holistis yaitu lebih menonjolkan penggabungan antar metode dan bergerak bersama sebagai suatu sistem yang tidak terpisahkan dalam memandang suatu persoalan.

Pentingnya melakukan penelusuran ini karena pendapat-pendapat ulama di berbagai referensi dapat dijadikan baik sebagai pedoman dalam berpendapat, sebagai tanda ketersambungan ilmu, sebagai bahan perbandingan (muqāranah) atau bahkan sebagai objek analisis yang hasilnya dapat dijadikan untuk memperkuat hasil kajian atau mengkritisinya yang disertai dengan berbagai alasan dan metodologi yang cukup sesuai dengan kajian uṣūlī.

HUKUM U-18+